اِقبال کا تصورِ عشق

ڈاکٹر غلام عمر خاں

(ام۔ اے، بی۔ ای ڈی، پی ایچ۔ ڈی)

شعبہ اردو، نظام کالج، عثمانیہ یونیورسٹی

ادارۂ اُردو، دکن)

ادارۂ ادبیات اُردو، حیدرآباد دکن)

ادردو بیدر

باہتمام: محمد معین الدین صاحب نعیم

مطبوعہ رفیق مشین پریس - مچھلی کمان حیدرآباد (اے پی)

قیمت - ایک روپیہ پچھتر پیسے

ملنے کا پتہ

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ
جامعہ نگر - نئی دہلی

حیدر اینڈ سنز
مچھلی کمان - حیدرآباد

ایجوکیشنل بک ہاؤز
سوئی لائین - علی گڑھ

ادارہ ادبیات ا
خیریت آباد - حیدرآباد

اِنتساب

ڈاکٹر مسعود حسین خاں صدر شعبۂ اُردو
عثمانیہ یونیورسٹی کے نام، جن کی شخصیت میں
لسانیات، شعر اور فلسفہ کا امتزاج
مجھے شعبۂ اردو میں اپنے شفیق پروفیسر
ڈاکٹر سید سجاد کی یاد دلاتا ہے۔

تمہید

اقبال کی فکر، اسلامی تہذیب کی حقیقی روح کی دوبارہ دریافت کی سعی پر مشتمل ہے۔ اسلام کی سیدھی سادی لیکن حقائق حیات سے متعلق عمیق اور حقیقت پسندانہ بصیرت کی حامل تعلیمات، عہد وسطیٰ کی فلسفیانہ موشگافیوں کی کوششوں میں نظروں سے اوجھل ہو گئیں، اور اسلامی الہیات میں مختلف اصل کے اجنبی تصورات، فلسفہ اسلام کے نام پر، صدیوں تک پھلتے پھولتے رہے۔ اقبال نے ان تصورات کی از سر نو تشکیل کرکے انہیں روح اسلامی سے بہرہ اندوز کیا، اور بیسویں صدی کے سائنسی اور فلسفیانہ ذہن کے لئے قابل قبول اور قابل تحسین بنا کر پیش کیا۔

عہدِ وسطیٰ میں نشوونما پانے والے تصوف میں (دو ایک استثنائی صورتوں کے سوا) عشقِ الٰہی کا تصور بھی ترکِ دنیا اور فنائے ذات کے مخصوص رجحانات کے ساتھ پرورش پاتا رہا ہے۔ اقبال کا تصورِ عشق، ان کے دوسرے مابعد الطبیعاتی اور معاشرتی تصورات کی طرح اسلامی بصیرت سے فیض یاب ہے۔ عشق کی اصطلاح کو اقبال نے نہایت وسیع اور ہمہ گیر مفہوم میں استعمال کیا ہے۔ وہ عالمگیر قوتِ حیات جسے انیسویں اور بیسویں صدی کے مغربی مفکرین نے (LIFE - FORCE) سے موسوم کیا ہے، جسے ڈارون عزم للبقا (WILL-TO-LIVE) سے تعبیر کرتا ہے، اور شوپنہاور محض ایک اندھا یا بے مقصد عزم (BLIND WILL) کہتا ہے، اور جس کے متعلق نٹشے کا خیال ہے کہ وہ نہ بے مقصد عزم ہے اور نہ محض عزم للبقا، بلکہ اپنی ماہیت کے اعتبار سے عزم للقوت (WILL-TO-POWER) ہے، اقبال نے اسی عالمگیر جذبہ یا عزم (WILL) کو عشق سے تعبیر کیا ہے، اور عشق کے مفہوم میں ایسی جامعیت

پیدا کی ہے کہ بے مقصد عزم، عزم للبقا اور عزم القوت، سب جذبۂ عشق کے مختلف مظاہر (MANIFESTATIONS) کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ سائنسی اور فلسفیانہ افکار کی تاریخ میں جب کوئی عظیم مفکر بنیادی مسائل کے تعلق سے کوئی نیا نظریہ پیش کرتا ہے، تو ان مسائل پر پیش کئے ہوئے سابقہ تصورات، نئے نظریئے کی جزوی حقیقت معلوم ہونے لگتے ہیں۔ یہی حال اقبال کے تصور عشق کا ہے، جو اندھے عزم (BLIND WILL)، عزم للبقا (WILL-TO-LIVE) اور عزم للقوت (WILL-TO-POWER) اور صوفیہ کے تصور، عشق الٰہی سب پر محیط ہے۔ بنیادی جذبۂ حیات جس کی ڈارون، شوپنہاور یا نٹشے مختلف تعبیرات پیش کرتے ہیں، اقبال کے نزدیک انسانی تہذیب کے اعلیٰ مدارج پر پہنچ کر محض عزم للبقا یا عزم قوت نہیں، بلکہ عزم صداقت (WILL-TO-TRUTH) یا صداقت سے عشق، خیر سے عشق (WILL-TO-GOOD)، اعلیٰ انسانی اقدار سے عشق، خدائی اوصاف سے عشق، یا پھر اعلیٰ اخلاق،

"مکارم الاخلاق"، (یا نٹشے کے الفاظ میں اشراف کے اخلاق (MORALITY OF THE NOBLE ONES) کے اکمل اور نصب العینی انسانی نمونہ سے عشق کی مقدس (SUBLIME) شکل اختیار کر لیتا ہے۔

عشق کے تصور میں یہ رفیع الشان اور جلیل نصب العین، جو اسلامی تہذیب کا اساسی عنصر ہے، اقبال کے پیشرووں میں رومی کے ہاں بھی ملتا ہے۔ اور جیسا کہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کا خیال ہے[1]، اقبال نے اس خصوص میں رومی کے نظریئے سے استفادہ کیا ہے۔ لیکن جہاں تک عشق کی اصطلاح کو عالمگیر قوت حیات کے معنی پہنانے، اور عشق کو ایک مستقل نظام فلسفہ کی بنیاد بنانے کا تعلق ہے، یہ خیال رومی سے بہت پہلے مشرق کے عظیم فلسفی بوعلی سینا نے پیش کیا تھا[2] اور راقم کا خیال ہے کہ خود اقبال کے

---

[1] خلیفہ عبدالحکیم، فکر اقبال، صفحہ ۳۳۶

[2] ابن سینا (۳۷۰ھ / ۹۸۰ء تا ۴۲۸ھ / ۱۰۳۷ء)

رومی (۶۰۳ھ / ۱۲۰۷ء تا ۶۷۲ھ / ۱۲۷۳ء)

ذہن نے بھی ابن سینا کے تصور عشق کے ما بعد الطبیعاتی خاکہ کا اثر ضرور قبول کیا ہو گا، جو کم از کم منطقی اعتبار سے رومی کے تصور کے مقابلے میں زیادہ مکمل معلوم ہوتا ہے۔ اس کا اندازہ خود اقبال کی ایک تحریر سے ہوتا ہے۔ اقبال نے اپنے ڈاکٹریٹ کے مقالے "فلسفہ عجم" (THE DEVELOPMENT OF METAPHYSICS IN PERSIA) میں بو علی سینا کے ایک رسالہ "عشق" کا ذکر کیا ہے، جس کا مخطوطہ انہوں نے برٹش میوزیم کے کتب خانہ میں دیکھا تھا، اور جسے ایک مستشرق مہرین نے ۱۸۹۴ء میں لیڈن میں شائع بھی کیا تھا۔ اس رسالہ میں ابن سینا نے، اقبال کے الفاظ میں، عشق کا ایک منظم فلسفیانہ تصور پیش کیا ہے۔ ابن سینا کے مطابق، عشق ایک عالمگیر جذبۂ حیات ہے، جو حیات کے نباتی اور حیوانی مدارج سے لے کر انسان کے روحانی ارتقا تک ہر سطح پر، حرکت اور ارتقا کے محرک جذبہ کی حیثیت سے کارفرما ہے۔[1]

---

[1] ابن سینا کے تصور عشق کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو "فلسفہ عجم"، صفحہ ۶۳ تا ۶۷

لیکن اس تصور کی جدید فلسفیانہ بنیادوں پر تشکیل، اور اس قالب میں روح اسلامی کا نفوخ، اقبال کی فکر رسا کی دین ہے۔

ان اوراق کی ادارہ ادبیات اردو کی جانب سے اشاعت کے لئے میں اپنے بزرگ و محترم پروفیسر عبد المجید صدیقی، نائب صدر ادارہ، اور ادارہ کے فاضل معتمد ڈاکٹر مہندر راج سکسینہ کا متشکر ہوں۔

عزیزی محمد معین الدین نعیم بھی میرے شکریہ کے مستحق ہیں جنہوں نے ان اوراق کی کتابت و طباعت کے سلسلے میں اپنا قیمتی وقت دے کر میرا ہاتھ بٹایا۔

ممتاز منزل، اعظم جاہی روڈ
حیدر آباد دکن
۱۵ ار اکتوبر سنہ ۱۹۶۴ء

غلام عمر خاں

فہرست مضامین

ڈائیونیسی جمالیاتی کیفیات • رومی اور ڈائیونیسی روح • شخصیت انسانی اور عشق کی تخلیقی قدر • صاحب عشق اور دوامی جستجو •

جہانے از خس و خاشاک درمیاں انداخت
شرارۂ دلکے داد و آزمود مرا
(اقبال)

اقبال کا نصب العینی انسان تاریخ عالم کی دیگر عظیم الشان شخصیتوں کے مقابلے میں دوگونہ حیثیت کا حامل ہے۔ ایک حیثیت میں وہ صاحب خودی ہے، جو جذب و تسخیر کے واسطہ سے ماحول کی قوتوں پر اپنا تسلط قائم کرتا ہے، اور نظام عالم میں تنظیم و ترتیب قائم کرنے کی سعی کرتا ہے۔ دوسری حیثیت میں وہ صاحب عشق ہے، جہاں وہ محض فاتح عالم ہی نہیں رہتا، بلکہ عالم کے لیے باعث رحمت بھی ثابت ہوتا ہے۔

پیش نظر اوراق میں یہ معلوم کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ

اقبال کے نقطہ نظر سے وجود انسانی میں عشق کا کیا مقام ہے۔ قلب یا دل کو انسانی شخصیت میں کیا حیثیت حاصل ہے۔ عقل اور دل کے منطقوں کا باہمی تعلق کیا ہے۔ عشق کا معروض (Object) کیا ہے، اس تک رسائی کا طریقہ عمل کیا ہے، اور اس طرح شخصیت انسانی کے نقطہ نظر سے عشق کی تخلیقی قدر کیا ہے۔

خلش و اضطراب کا عالمگیر ظہور

اقبال کے نزدیک حقیقت کاملہ (TOTAL Reality) ایک خودی مطلق ہے؛ اور یہ خودی مطلق سرچشمہ ہے کمتر اور اعلیٰ درجہ کی ان تمام خودیوں کا، جن کے مجموعے سے کائنات عبارت ہے؛ پھر کائنات کے ہر مظہر میں ایک خلش و اضطراب کارفرما نظر آتا ہے؛ مادے کے بے جان ذرات میں یہ میکانکی حرکت ہے، تو فضائے بسیط میں سیاروں کی گردش؛ ایک کلی میں یہی خلش چٹک کر پھول بن جانے کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے، تو ایک جرثومے میں اپنے جیسے کچھ اور جرثوموں کی تخلیق کر جانے کی جبلت

کی شکل میں؛ یہی خلش و اضطراب بالآخر انسان کی ہستی میں پہنچ کر ایک نہایت ہی پیچیدہ اور وسیع جد و جہد کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔

اضطراب مسلسل کے اس عالمگیر ظہور (Phenomenon) میں کیا اصول مضمر ہے، اس دوامی اضطراب کی کیا تعبیر کی جا سکتی ہے۔ وہ کون سا عالمگیر قانون ہے جو مظاہر فطرت پہ حکمرانی کر رہا ہے اقبال کے نزدیک یہ عالمگیر قانون جذبۂ عشق ہے۔ یہ وہ جذبہ ہے جس کی وجہ سے ہر شے اپنے مبدا، اپنی اصل کی طرف عود کرنے کے لئے بے تاب ہے۔ یہی بے تابی ہے جو فطرت کے ہر مظہر میں ایک خلش، ایک سوز، ایک بے چینی، ایک جستجو اور ایک آرزو بن کر، اس میں حرکت و ہیجان پیدا کئے ہوئے ہے۔ ایک مفکر کی ذہنی کشمکش سے لے کر ایک ادنیٰ جرثومے کی کشمکش حیات تک، سارے مظاہر میں ایک ہی بنیادی جذبہ غیر شعوری طور پہ کام کر رہا ہے، اور یہ جذبہ عشق ہے۔

پھر خودیوں اور اضافی خودیوں (Sob-egos) کی اس کائنات میں مدارج ارتقا کے ساتھ ساتھ یہ جذبہ بھی اپنے اظہار کے لئے نئے نئے روپ اختیار کرتا جاتا ہے۔ مادہ کے جوہر میں وہ

صرف ایک میکانکی حرکت ہے، تو ایک دانے کے اُچھلنے کے عمل میں جوشش نمو بن کر ظاہر ہوتا ہے۔ حیوانات کی دنیا میں وہ تحفظ ذات (Self-Preservation) اور تولید مثل نوعی (Reproduction) کی جبلت ہے، تو انسان کی صورت میں اسی جذبۂ حیات کی فراوانی اپنی فعلیت کے لئے لاانتہا اور نامعلوم سطحیں دریافت کرتی جاتی ہے۔ ان اشعار میں اقبال نے فطرت کے اسی عالمگیر اصول پر روشنی ڈالی ہے:

جہاں یک نغمہ زار آرزوئے ٭ بم و زیرش ز تار آرزوئے
بہ چشمم ہر چہ ہست و بود باشد ٭ دمے از روزگار آرزوئے

بہ برگ لالہ رنگ آمیزی عشق ٭ بجان ما بلا انگیزی عشق
اگر ایں خاکداں را واشگافی ٭ درونش بنگری خونریزی عشق

انسان کی ہستی میں اسی بنیادی جذبے کا جوش ایک بے حرف وصوت (Inarticulate) خلش، ایک نامعلوم جستجو، ایک آرزوئے محض کی شکل میں کارفرما ہے۔

دریں گلشن پریشاں مثل بویم — نمی دانم چہ می خواہم چہ جویم
برآید آرزو یا برنیاید — شہید سوز و ساز آرزویم

جذبۂ عشق، حیات کی تمام متنوع اور متضاد جد و جہد کا سرچشمہ ہے۔ اسی کا سوز کہیں مختلف قوتوں کے درمیان کشش و انجذاب کی صورت میں رونما ہوتا ہے، اور کہیں دفع و تصادم کی صورت میں۔ سوزِ عشق خودی کی ہر اکائی میں نمود اور نشو و نما کا جذبہ بن کر کام کر رہا ہے، اور اسی سوز کی قوت سے خودی کی مختلف اکائیاں ایک دوسرے سے متصادم ہوتی ہیں۔ عشق ہی صیاد ہے اور عشق ہی صید بھی ہے شکرے کا کبوتر پر جھپٹنا بھی اسی کے سوز کا کرشمہ ہے، کبوتر کی تحفظ ذات کے لیے جد و جہد بھی اسی کی بدولت ہے۔ عشق ہی شعلہ ہے اور عشق ہی جل کر خاکستر ہو جانے والا خس و خاشاک۔ اہل دانش کی مساعی کا سرچشمہ بھی اسی جذبے کا سوز ہے، اور اہل دین کی جذب و مستی کا منبع بھی یہی ہے:

عشق ہم خاکستر و ہم اخگر است
کار او از دین و دانش برتر است

غرض وہ ایک صیاد ہے جس کی زد میں ساری کائنات ہے، کائنات
کے اسٹیج پر جو عظیم الشان ڈراما کھیلا جا رہا ہے وہ فی الحقیقت کٹ پتلیوں
کا تماشا ہے، جس کے پیچھے ایک تماشا گر بیٹھا، تاروں کی جنبش سے
سب کو نچا رہا ہے۔ بساط کائنات پر، ہم سب مہروں کی حیثیت رکھتے
ہیں اور وہ اس بساط کا شاطر ہے:

عشق شاطر ما بدستش مہرہ ایم

جذبۂ عشق کی ماہیت، اصل کی طرف عود کرنے کا میلان

عشق ہی حقیقتِ حیات ہے
اور عشق ہی کائنات کا دل۔
ہر مظہر فطرت کا عین
(Noumenon) اسی عشق کی ایک چنگاری ہے۔ یہ عین یا حقیقت
حیات، ایک تڑپتی، مچلتی اور دھڑکتی ہوئی پر سوز شے ہے، اور اقبال
کے نزدیک اس بنیادی تڑپ اور اضطراب کی غایت اپنی اصل کی طرف
عود کرنے کا میلان ہے۔ ہر موجود حقیقتاً "نے" کے نغمے کی طرح،
صرف ایک شکایت ہے، نیستاں سے جدا کر دئے جانے کی، اپنے
مبداءِ مطلق سے دور کر دئے جانے کی؛ یا یوں کہئیے کہ موجود نام ہے،

وجود مطلق یا اپنے مبدا کا تقرب دوبارہ حاصل کرنے کی آرزو کا، حقیقتِ مطلق کے عشق کا۔ رومی کی مثنوی کا آغاز عشق کے اسی عالمگیر ظہور کی اس حسین تشریح سے ہوتا ہے:

بشنو از نے چوں حکایت می کند
وز جدائی ہا شکایت می کند

کز نیستاں تا مرا ببریدہ اند
از نفیرم مرد و زن نالیدہ اند

سینہ خواہم شرحہ شرحہ از فراق
تا بگویم شرح دردِ اشتیاق

ہر کسے کو دور ماند از اصل خویش
باز جوید روزگارِ وصل خویش

من بہ ہر جمعیتے نالاں شدم
جفت خوش حالان و بدحالاں شدم

ہر کسے از ظن خود شد یار من
وز درون من نہ جست اسرار من

سرِ من از نالۂ من دور نیست
لیک چشم و گوش را آں نور نیست

تن ز جاں و جاں ز تن مستور نیست
لیک کس را دید جاں دستور نیست

دو دہاں داریم گویا ہمچو نے
یک دہاں پنہانست در لبہائے وے

یک دہاں نالاں شدہ سوئے شما
ہائے و ہوئے در فگندہ در سما

لیک داند ہر کہ او را منظر است
کایں فغاں و ایں سرہم زاں سر است

خودیوں اور اضافی خودیوں کی اس کائنات ہیں، عشق کی

چنگاری اگرچہ خودی کی ہر اکائی میں، میکانکی، نامیاتی (Organic)، یا جبلی صورتوں میں کار فرما ہے، لیکن انسانی شعور کی اعلیٰ سطحوں پر پہنچکر یہ جذبہ اپنی ماہیت اور اپنے مقصود سے متعلق شعور ذات حاصل کر لیتا ہے۔

انسانی ہستی کا مرکزہ، قلب یا دل

اگرچہ انسان کی مادی ہستی بھی شعلۂ عشق ہی کا ایک مخصوص مظہر ہے، لیکن یہ شعلہ، اپنی اصلی اور بے نقاب حالت میں بھی، ہمارے وجود کے مرکزہ (Nucleus) میں موجود ہے۔ یہی ہمارے وجود کا عین (Noumenon) یا دل ہے۔ اس "عین" یا "دل" کو انسان کی مادی ہستی سے وہی تعلق ہے، جو آگ، کو دھوئیں سے، یا اخگر کو اس کے اطراف میں لپٹی ہوئی خاکستر سے ہے:

دل ما آتش و تن موج دودش
تپیدن دم بدم ساز وجودش

ارتباط لفظ و معنیٰ، ارتباط جان و تن
جس طرح اخگر قبا پوش اپنی خاکستر سے ہے

یہ قلب یا دل وہی ہے جس کو اقبال نے نفس مستعرفہ (Appreciative Self) بھی کہا ہے، اور جو شخصیت انسانی، یا خودی کے مرکزہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ جب تک جذبۂ عشق خود شعوری حاصل نہ کرے، اس کی فعلیت غیر شعوری اور جبلی ہوتی ہے؛ ایسی حالت میں نفس مستعرفہ، یا قلب، ایک آرزوے محض، یا عزم محض ہوتا ہے۔ ایک آرزو جس کا بظاہر کوئی معروض نہیں؛ ایک اضطراب، بے چینی اور تڑپ جس کی بظاہر کوئی غایت نہیں؛ ایک ایسا عزم یا آرزو جو شکل اور حد سے منزہ ہوتی ہے۔ اقبال ان اشعار میں اسی کیفیت کی ترجمانی کرتے ہیں :

مسجد و مے خانہ و دیر و کلیسا و کنشت
صد فسوں ساز ند بہر دل و دل خوشنود نیست

ایک اضطراب مسلسل غیاب ہو کہ حضور
میں خود کہوں تو مری داستاں دراز نہیں

نہ ہو طغیان مشتاقی تو میں رہتا نہیں باقی
کہ میری زندگی کیا ہے یہی طغیان مشتاقی

دل اور جذبۂ عشق کا معروض

اس اضطراب مسلسل اور اس طغیان مشتاقی کی آخر کیا غایت ہے. دل کا معروض کیا ہے. غالب نے شاید اسی کیفیت کا نقشہ کھینچا ہے جب وہ اپنے دل سے اس کے درد کا سبب پوچھتے ہیں:

دل ناداں تجھے ہوا کیا ہے
آخر اس درد کی دوا کیا ہے

ذیل کے اشعار میں بھی اقبال اسی کیفیت کو پیش کرتے ہیں:

ندانم دل شہید جلوہ کیست — نصیب او قرار یک نفس نیست
بہ صحرا بردمش افسردہ ترگشت — کنار آبجوئے زار بگریست

درون سینۂ ما سوز آرزو زکجاست
سبو ز ماست ولے بادہ در سبو زکجاست
گرفتم ایں کہ جہاں خاک و ما کف خاکیم
بہ ذرہ ذرہ ما درد جستجو زکجاست

نگاہ ما بگریباں کہکشاں افتد
جنون ماز کجا شور ہائے و ہوز کجاست

دل کی اصل، یا دل کا منبع، خدا کی رہنما قوت (Directive Energy)
ہے۔ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے: "قل الروح من امر ربی"[1]
دل عالم خلق سے نہیں، عالم امر سے ہے، اور زمان و مکان سے
ماوراء ہے:

تو می گوئی کہ دل از خاک و خون است — گرفتار طلسم کاف و نون است
دل ما گرچہ اندر سینۂ ماست — ولیکن از جہان ما برون است

جہان دل جہاں رنگ و بو نیست — درو پست و بلند و کاخ و کو نیست
زمین و آسمان و چار سو نیست — دریں عالم بجز اللہ ہو نیست

پس دل کی بنیادی خلش و اضطراب اپنے مبداء اصلی کی طرف
عود کرنے کے میلان پر مشتمل ہے۔ دل یا نفس مستعرفہ کی یہ آرزوئے
نامعلوم، اس بے حرف و صوت خلش و اضطراب کی ماہیت، اور اس کے

---

[1] قرآن، سورہ اسرائیل، آیت ۸۵

مقصود کا علم، انسانی شعور کی اعلیٰ سطحوں پر مخصوص تجربات کے ذریعہ ہوتا ہے، جب کہ انسان کو اپنے وجود کے مرکزہ میں براہ راست دل کے معروض کا قرب حاصل ہوتا ہے۔ اس تجربہ کی تفصیل آگے بیان کی گئی ہے۔

دل کی ماہیت اور اس کی فعلیت قرآن کی نظر میں

سرشت انسانی میں دل کے مخصوص مقام اور دل کی ماہیت کی، قرآن نے اس طرح صراحت کی ہے:

" الذی احسن کل شئی خلقه و بدا ء خلق الانسان من طین ٥ ثم جعل نسله من سللة من ماء مهین ٥ ثم سواه ونفخ فیه من روحه وجعل لکم السمع والابصار والافئدة ط قلیلا ما تشکرون "[1]

---

[1] قرآن، سورہ، السجدہ، آیت ۶ تا ۸

(اس نے جو چیز بنائی خوب بنائی اور انسانوں کی پیدائش
مٹی سے شروع کی، اور پھر اس کی نسل کو خلاصہ اخلاط یعنی
ایک بے قدر پانی سے بنایا۔ پھر اس کے اعضا درست کیے اور
اس میں اپنی روح پھونکی اور تم کو کان آنکھیں اور دل دیے،
لیکن تم لوگ بہت کم شکر کرتے ہو)

قرآن کے نزدیک دل (قلب یا فواد) وہ شئے ہے جو نظر رکھتی ہے" اور اس کی دی ہوئی خبریں، اگر صحیح طور پر ان کی ترجمانی کی جائے، کبھی غلط نہیں ہوتیں۔ دل کی یہ نظر ایک وجدان، یا داخلی نگاہ، یا بصیرت ہے، جو حقیقت کے ان پہلوؤں کو سامنے لے آتی ہے جن تک رسائی عقل کے ذریعہ نہیں ہو سکتی [1]

صوفیہ کا تصور قلب

شخصیت انسانی یا خودی کا یہی پہلو قلب، یا دل، صوفیہ کا وہ محبوب موضوع ہے جس کے وہ انتھک مفسر ہیں۔ صوفیہ کے نزدیک، دل ہی علم باطنی کا سرچشمہ ہے،

---

[1] ری کنسٹرکشن ص۱۰

اور وہ حواس کے توسط کے بغیر اشیا کی حقیقت کا ادراک کرتا ہے۔
دل کی ماہیت کی تشریح کرتے ہوئے صاحب "حدیقہ" حکیم سنائی فرماتے ہیں کہ دل سے صنوبری شکل کا وہ پارۂ گوشت مراد نہیں ہے، جو ہر انسان کے سینے میں ہے، بلکہ تمام حیوانات میں بھی پایا جاتا ہے۔ دل ایک مابعد الطبیعاتی جوہر ہے، جو جسم اور متعلقات جسم سے ماورا ہے۔ چنانچہ سنائی کہتے ہیں:

ازدرِ تن کہ صاحب کلہ است　　تا درِ دل ہزار سالہ رہ است
ازدرِ جسم تا بہ کعبۂ دل　　عاشقاں را ہزار و یک منزل
باطنِ تو حقیقت دل تست　　ہر چہ جز باطنِ تو باطل تست
پارۂ گوشت نام دل کردی　　دل تحقیق را بہ حل کردی
دل یکے منظر الیست ربانی　　حجرہ دیوار را چہ دل خوانی
نیست عینی کہ یک رمہ جاہل　　خواندہ شکل صنوبری را دل

اقبال کے نزدیک بھی دِل، پارۂ گوشت یا لہو کی بوند کا نام نہیں، بلکہ وہ جسم اور مادہ سے ماورا ایک جوہر ہے، جو مادہ اور مکانیت زدہ زماں (Spatialized time) کی حدود سے آزاد ہے۔

سمجھا لہو کی بوند اگر تو اسے تو خیر
دل آدمی کا ہے فقط ایک جذبۂ بلند
گردش مہ و ستارہ کی ہے ناگوار اسے
دل آپ اپنے شام و سحر کا ہے نقش بند

اسی حقیقت کا اثبات کرتے ہوئے رومی اس شخص پر برہم ہوتے ہیں، جو اس پارۂ گوشت یا لہو کی بوند کو دل سمجھتا ہے:

تو ہمی گوئی مرا دل نیز ہست — دل فراز عرشس باشد نہ بہ پست
سر کشیدی تو کہ من صاحب دلم — حاجت غیرے ندارم واصلم
پس بود دل جوہر و عالم عرض — سایۂ دل چوں بود دل را غرض

دل کی مخصوص قوت ادراک، رومی کا تصور

رومی کے نزدیک انسان کے باطن میں، ظاہری حواس خمسہ کے علاوہ، ایک دوسرا حسی نظام موجود ہے، جس کا تعلق دل سے ہے۔ دل کی قوت حاسہ اور حواس ظاہری میں، ادراک کی حساسیت اور تیزی کے درجے کے اعتبار سے اتنا ہی عظیم فرق ہے، جو سونے اور تانبے کی قدر و قیمت میں ہوتا ہے، حواس

جسمانی کی غذا، ظلمت و تاریکی ہے۔ لیکن دل کی قوتِ حاسہ آفتاب کی شعاعوں سے پرورش پاتی ہے۔ دل کثافت و آلودگی سے جب پاک و صاف ہو جاتا ہے، اور اس کی قوتِ حاسہ فعلیت میں آتی ہے، تو حقیقت کے وہ پہلو جو حسی ادراک کے لیے کھلے نہیں ہوتے، انسان پر روشن ہو جاتے ہیں؛ اور بالآخر دل ہی کے واسطے سے، انسانی خودی کو اپنے مبداء اصلی، خودی مطلق، سے وصال نصیب ہوتا ہے:

پنج حسے ہست جز این پنج حس[1] | آں چوں زرِ سرخ و ایں حس ہا چوں مس
حسِ ابداں قوتِ ظلمت می خورد | حسِ جاں از آفتابے می چرد
آئینہ دل چوں شود صافی و پاک | نقش ہا بینی بروں از آب و خاک
روزنِ دل گر گشاد است و صفا | می رسد بے واسطہ نورِ خدا[2]

---

[1] اس سے روح کے کوئی پانچ حواس مراد نہیں بلکہ دل کا مخصوص حسی نظام مراد ہے جو حواسِ ظاہری کے نظام سے علٰحدہ اور مختلف ہے۔ عبد العلی بحر العلوم نے بھی اپنی شرح میں یہی خیال ظاہر کیا ہے۔

[2] رومی، مثنوی معنوی، ص ۱۰۱

دل، حواس اور عقل سے علیحدہ ایک استعداد ہے

اقبال بھی اس خصوص میں صوفیہ کے ہم خیال ہیں۔ دل کی یہ مخصوص قوت حاسہ، اقبال کے نزدیک بھی، جسم سے متعلق حواس خمسہ اور ان کی تفصیلات (Elzboraltons) یعنی عقل، سے مختلف ہے:

دل بینا بھی کر خدا سے طلب
آنکھ کا نور دل کا نور نہیں

اقبال کے نزدیک انسان کی مادی ہستی اور اس مادی ہستی کے آلات، حواس اور عقل، اگرچہ سب عشق ہی کے پھیلائے ہوئے جال ہیں، جو اس نے زمان و مکان کی قوتوں کو شکار کرنے کے لیے بچھائے ہیں، لیکن جذبۂ عشق، یا دل، ان آلات کے توسط کے بغیر بھی اپنے شکار پر جھپٹنا جانتا ہے۔ عشق یا دل کی حقیقت کے عین (Noumenon) پر کمند افگنی اس مخصوص محرمانہ نظر کی بدولت ہے، جس سے ایک عین دوسرے عین کو دیکھتا ہے۔ عشق کا یہ انداز نظر، عقل کے پیرایۂ فکر سے مختلف ہے۔ اقبال نے

اکثر مقامات پر عقل و دل، یا علم و عشق کے ان مختلف پیرایہ ہائے فکر کا موازنہ کیا ہے۔ اقبال کے نزدیک عقل، شخصیت انسانی میں ایک ثانوی حیثیت رکھتی ہے، اور عشق وجودِ انسانی میں دہکتا ہوا بنیادی شعلہ ہے، جو اپنی ماہیت کے اعتبار سے غیر عقلی، غیر منطقی اور غیر استدلالی ہے۔

خرد اندر سر ہر کس نہادند
تنم چوں دیگراں از خاک و خون است
ولے ایں راز جز من کس نداند
ضمیر خاک و خونم بے چگون است

سقراط اور افلاطون کی عقلیت

اقبال کا یہ تصور، یونان کے مشہور مفکرین سقراط، افلاطون اور ارسطو کے اس تصور سے متصادم ہوتا ہے کہ عقلیت اصلی اور حقیقی جوہر ہے، اور جذبۂ حیات کو اس کا تابع ہونا چاہیئے۔ چنانچہ سقراط کے تعقلات (Concepts)، اور افلاطون کے اعیان (Ideas)، اسی بنیاد پر قائم ہیں۔

سقراط کے تعلقات

سقراط، جس کے فلسفہ کا مقصد، فضائل کے علم کے ذریعہ، اخلاق کی اصلاح ہے، باور کرتا ہے کہ فضائل، مستقل اور غیر متغیر وجود رکھتے ہیں، مثلاً خیر، حسن، صداقت وغیرہ، ان سب کے مجرد تعلقات موجود ہیں۔ ان کا ادراک حواس کے ذریعہ ممکن نہیں۔ یہ حواس کے نہیں، عقل کے معروض ہیں، کیونکہ عقل کے ذریعہ جو حواس سے اعلیٰ جوہر ہے، کسی شے کے تصور کلی کا علم ممکن ہے۔ کسی شے کا تصور کلی، یا عین، کیا ہے؟ کے طور پر وہ کہتا ہے کسی شے کے حسین ہونے کا کیا سبب ہو سکتا ہے یہ صرف اپنے رنگ کے سبب حسین نہیں ہے، کیونکہ دوسری شے کا رنگ بھی ایسا ہی ہو سکتا ہے، گو وہ حسین نہ ہو۔ وہ اپنی شکل کے سبب بھی حسین نہیں ہے، اور اسی طرح اس میں جو دیگر صفات پائی جاتی ہیں، وہ ان کے سبب بھی حسین نہیں ہے۔ کیونکہ ان میں سے کسی صفت کا بھی، کسی دوسری حسین شے میں پایا جانا، یا نہ پایا جانا دونوں ممکن ہیں۔ پھر وہ کیا چیز ہے جو اس شے کو حسین بنائے ہوئے ہے؟ ۔ سقراط کہتا ہے وہ خود حسن، یا حسن کا عین یا مجرد تصور ہے،

جو مستقل اور غیر متغیر وجود رکھتا ہے، اور حس کا کچھ حصہ اس شے کو کسی نہ کسی طرح مل گیا ہے۔ پس سقراط کے نزدیک انسانی زندگی کو ان تعقلات کی روشنی میں، جن کی ماہیت محض عقلی ہے، اپنی راہِ عمل متعین کرنی چاہیئے۔

افلاطون کا تصورِ اعیان

افلاطون، سقراط سے بھی آگے قدم بڑھاتا ہے۔ سقراط کے اعیان صرف اخلاقی نیکیوں کی حد تک محدود تھے۔ افلاطون ان اعیان کو انسان، اور کائنات سب پر محیط کر دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "اصل وجود صرف اعیان ہی کا ہے" جو حواس کے نہیں، عقل کے معروض ہیں۔ کائنات کی تمام موجودات کے لیے ان کے اعیان موجود ہیں، جو حقیقی وجود رکھتے ہیں۔ ان کے مقابلے میں موجوداتِ عالم غیر حقیقی ہیں، اور سایہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ایک ہی قسم کی کثیر اشیا کے لیے ایک مطلق عین ہوتا ہے۔ جب ہم مختلف اشیا کے لیے ایک نام استعمال کرتے ہیں تو وہ نام ان کے مشترک کلی تصور کو ظاہر کرتا ہے۔ اپنے تصورِ اعیان کی صراحت کرتے ہوئے وہ لکھتا ہے:

"یہ ایک قدیم افسانہ ہے کہ متعدد "حسین" (Beautiful)

اور متعدد "خیر" (Good) موجود ہیں، اور اسی طرح

سے اور دوسری اشیاء بھی جن کی ہم تعریف و توضیح کرتے

ہیں، اور جن کے لئے ہم "متعدد" یا "بہت سارے" کا

لفظ استعمال کرتے ہیں۔۔۔۔ لیکن یہ یاد رہے کہ ایک

حسنِ مطلق، اور ایک خیرِ مطلق موجود ہے۔ اور اسی طرح

دوسری اشیاء کے لئے جن کے ساتھ ہم "متعدد" یا "بہت

سارے" کے الفاظ استعمال کرتے ہیں، ایک مطلق موجود

ہوتا ہے کیونکہ وہ سب ایک واحد عین (Idea) کے

تحت لائے جا سکتے ہیں جو ان میں سے ہر ایک کا جوہر ہے۔

اشیا کی کثرت ہمیں دکھائی دیتی ہے لیکن "معلوم" نہیں ہے

اس کے برعکس اعیان (Ideas) "معلوم" ہوتے

ہیں، لیکن دکھائی نہیں دیتے۔[۳۱]"

پھر یہ اعیان افلاطون کے نزدیک، محض ہمارے یا خدا کے

تصورات نہیں، بلکہ علی الاطلاق، بذاتِ خود، مستقل طور پر موجود ہیں

---

[۳۱] افلاطون، ری پبلک، ص ۲۴۶، ۲۴۷

اور ان میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ یہ ان اشیا کا، جو ان سے بہرہ اندوز ہوتی ہیں، اصل ہیں، لیکن یہ ان سے آزاد اور مستقل وجود رکھتے ہیں۔ فقط عقل ان کا ادراک کر سکتی ہے۔ اشیا کی کثرت کے مقابلے میں، ان میں وحدت پائی جاتی ہے۔ اور اشیا کے تغیر کے مقابلے میں ان میں ثبات پایا جاتا ہے۔ ہر کلی تصور موجود ہے، موجودات عالم کی بے شمار اشیا کے لئے خواہ وہ فطری اشیا ہوں، یا انسان کی صنعت کا نتیجہ، سب کے اعیان، عالم اعیان میں موجود ہیں۔ اس طرح افلاطون کے اعیان، خالص عقلی حقایق ہیں، جو موجودات عالم سے علیحدہ اور مستقل وجود رکھتے ہیں، اور انسانی زندگی، جس حد تک ان مجرد عقلی تصورات کے تابع ہوگی، اسی حد تک منزل کمال سے قریب ہوتی جائے گی۔

اس طرح عقلیت محض کے پرستار حواس سے آغاز کرتے ہیں، اور عقل کے ذریعہ، جو حواس کی تفصیل (Elaborations) کے سوا اور کوئی شے نہیں ہے، مجرد تصورات تک پہنچتے ہیں، جو غیر

محسوس ہیں۔ گویا حواس کی سنگ بنیاد پر غیر محسوس کی بلند عمارت تعمیر تو کرتے ہیں، لیکن غیر محسوس کی بلندی تک پہنچنے کے بعد حواس کی سنگ بنیاد کو ڈھاکر، صرف غیر محسوس ہی پر قدم جمائے رکھنے کی سعی کرتے ہیں۔ اس طرح انسان کو فضا میں معلق رہنے کی تعلیم دیتے ہیں۔

نٹشے اور عقلیت کا ابطال

عہد حاضر میں نٹشے پہلا مفکر ہے جس نے سقراطی اور افلاطونی نظریۂ حیات پر حملہ کیا، اور بتایا کہ عقل نہیں، بلکہ جذبۂ حیات، جو تمام تخلیق کا سرچشمہ ہے اصلی اور حقیقی شے ہے۔ نٹشے کے نزدیک جذباتی اور جمالیاتی کیفیات عقلی اور منطقی کیفیات سے اصلی اور زیادہ حقیقی ہیں۔

ڈائیونیسی روح

نٹشے ڈائیونیسی اس (Dionysius) کو جذبۂ حیات کا رمز (Symbol) تصور کرتا ہے۔ ڈائیونیسی اس، یونانیوں کے علم الاصنام میں جذبۂ حیات اور جذبۂ تخلیق کا دیوتا سمجھا جاتا تھا۔ یونانی پُرجوش رقص و سرود کے ساتھ اس دیوتا کی پوجا کرتے تھے۔ نٹشے کا خیال ہے کہ یونانی

قوم کی عالیشان تہذیب و تمدن کا راز، اس قوم کی ڈائیونیسی روح (Dionysian Spirit) میں مضمر تھا. ڈائیونیسی اس جذبۂ حیات کا رمز (Symbol) ہے. وہ زندگی کو جیسی کہ وہ ہے، قطعی طور پر "ہاں" کہتا ہے یعنی اس کو قبول کرتا ہے. اس کی دوسری انتہا پر نٹشے کے نزدیک مسیح مصلوب ہیں جو اس کے خیال میں حقائق حیات کی نفی کرنے والی اور حیات کش روح کا رمز ہیں[1] جذبۂ حیات کے چھلکاؤ (Overflow) سے پیدا ہونے والا نشہ، جذباتی اور جمالیاتی کیفیات، جو غیر عقلی اور غیر منطقی ہوتی ہیں اور عقل و منطق کی سند کو نظر حقارت سے دیکھتی ہیں، فاعلانہ اور قاہرانہ سرمستی، جو براہ راست حرکت اور عمل میں اپنا اظہار ڈھونڈتی ہے، ڈائیونیسی روح کی مخصوص صفات ہیں. نٹشے کے نزدیک "قلب انسانی کا جوہر بھی ڈائیونیسی روح ہے. نٹشے اگرچہ خدا کا منکر ہے، اور خدا کے عیسائی تصور کی روشنی میں، وہ خدا کے تصور کو انسانی زندگی کی راہ

---

[1] نٹشے، ول ٹو پاور جلد دوم، ص ۴۲۱

ہیں سب سے بڑی لعنت سمجھتا ہے، لیکن اس "مومن قلب کافر"[1] کے نظام فکر میں، خدا کا ایک خاص تصور مضمر ہے، اور یہ وہ روح حیات ہے، جس کو نٹشے ڈائیونیسی اس، یا ڈائیونیسی روح کہتا ہے[2]

سقراط اور افلاطون کی عقلیت، اور نٹشے

نٹشے کے نزدیک حیات کے وہ تمام نظریے جو عقلیت، تصورات اور اعیان کی بنیادوں پر قائم ہیں، حیات کش ہیں؛ اور انسان کو سرور حیات کی لطف اندوزی سے محروم کر کے، اس کی شخصیت میں فساد اور انحطاط (Decadence) پیدا کرنے کا باعث ہوتے ہیں۔ سقراطی اور افلاطونی نظریۂ حیات پر تنقید کرتے ہوئے نٹشے لکھتا ہے:

"اگلے زمانے میں فلاسفہ حواس سے خوفزدہ ہوتے تھے۔ وہ سمجھتے تھے کہ حواس ان کو ورغلا کر "ان کی دنیا" ان کے اعیان (Ideas) کی سرزمین اقلیم سے باہر، ایک خطرناک جنوبی

---

[1] اقبال نے نٹشے کے متعلق کہا ہے، قلب او مومن دماغش کافر است۔
[2] نٹشے، بیانڈ گڈ اینڈ ایول، صفحہ ۲۳۰، ۲۳۲

جزیرہ میں لے آتے رہیں، جہاں انہیں اندیشہ تھا کہ ان کے فلسفیانہ ادھاف اسی طرح پگھل جائیں گے، جیسے سورج کی روشنی میں برف۔ "کانوں میں روئی ٹھونس لو" —— یہ فلسفیانہ تفکر کی کم و بیش شرط تصور کی جاتی تھی۔ ایک سچا فلسفی زندگی کو اس حیثیت سے سننے کے لئے تیار ہی نہ تھا، جس حیثیت میں کہ زندگی ایک سرود ہے۔ وہ زندگی کے سرود کو رد کرتا تھا۔ آج ہم کو اس کے بالکل برعکس طریقہ پر فیصلہ کرنے کا رجحان اختیار کرنا چاہئے اور اعیان کو، ان کے بے رونق زرد چہروں کے باوجود، حواس کے مقابلے میں ادنیٰ قسم کے بدآموز تصور کرنا چاہئے۔ یہ اعیان ہمیشہ فلاسفہ کے خون پر پلتے رہے ہیں، اور فلسفی کے حواس کو انھوں نے اپنی غذا بنایا ہے اور واقعی اگر تم یقین مانو، وہ اس کے "دل" کو بھی ہضم کر گئے ہیں۔ یہ قدیم فلاسفہ "بے دل" لوگ تھے۔ فلسفیانہ تفکر کا تعلق ہمیشہ خون چوسنے والے بھوتوں کی نوع سے رہا ہے۔ اس قسم کی شکلوں کو، یعنی کیا تمہارے ذہن میں، ان کے پس پردہ

ایک عرصے سے روپوش، خون چوسنے والے کا تصور پیدا

نہیں ہوتا، جو اپنا آغاز تو حواس سے کرتا ہے، لیکن اختتام پر

سوائے ہڈیوں کے اور ان کی کھڑکھڑاہٹ کے، کچھ باقی نہیں

چھوڑتا، یعنی تعقلات (Categories) فارمولے اور الفاظ[1]

یونان کی تاریخ فکر میں سقراط اور افلاطون کے لائے ہوئی عقلیت

کے سیلاب پر تنقید کرتے ہوئے نٹشے لکھتا ہے:

"جب کوئی شخص سقراط کی طرح اس کی ضرورت سمجھتا ہے کہ

عقل کو ایک مطلق العنان اور ظالم فرمانروا کی حیثیت سے نافذ

کرے، تو اس امر کا کچھ کم خطرہ نہیں ہوتا کہ حقیقتاً کوئی اور چیز

مطلق العنان اور ظالم فرمانروا کا کردار ادا کرنا چاہتی ہے، عقل کو

ایک شفیع اور نجات دہندہ کی حیثیت سے دریافت کیا گیا تھا:

اور خود سقراط، نہ اس کے "مریضوں" کو اس بات کی آزادی

حاصل تھی کہ وہ چاہیں تو عقلیت پسند رہیں، یا نہ رہیں جس کٹر

تشدد کے ساتھ تمام یونانی فکر عقلیت میں کود پڑی ہے، وہ

ایک نازک صورت حال پر دلالت کرتا ہے۔ انسان خطرہ میں تھا۔

صرف دو متبادل صورتیں تھیں، یا تو وہ ختم ہو جائے، یا پھر لغو
حد تک عقلیت پسند بن جائے۔ افلاطون کے بعد کے فلسفہ
یونان کا اخلاقی رجحان ایک مرضیاتی حالت Pathological
Condition) کا نتیجہ ہے جیسا کہ منطق
کے تعلق سے اس کی تحسین بھی ہے":

"عقل، نیکی، مسرت، اس کے صرف یہی معنیٰ ہیں کہ
ہم سقراط کی نقالی کریں، اور جذبات کی تاریکی کا مقابلہ مستقل
طور پر دن کی روشنی، یعنی عقل کی روشنی سے کرتے رہیں۔۔۔،
فلاسفہ اور ماہرین اخلاق کا یہ فرض کر لینا ایک خود فریبی ہے
کہ وہ تنزل اور انحطاط سے، محض اس کے خلاف اعلان جنگ
کر کے خود کو نجات دلا سکتے ہیں۔ وہ اس طرح خود کو نجات نہیں
دلا سکتے۔ جس چیز کو وہ ایک ذریعہ یا نجات کے راستے کی حیثیت
سے اختیار کر رہے ہیں، وہ خود بھی صرف تنزل و انحطاط ہی کا
ایک اظہار ہے۔۔۔۔۔ دن کی انتہائی چکا چوند کر دینے والی
روشنی، یعنی عقل ہر قیمت پر، حیات کو صاف، بے داغ، سرد،

محتاط، ہوش مند، جذبات سے عاری، جذبات کے خلاف
بنادینا، یہ بجائے خود ایک مرض تھا۔ "نیکی" "صحت"
اور "مسرت" کی طرف کسی حال میں بھی مراجعت نہ تھی۔
جذبات سے لڑنے پر مجبور ہونا، یہی تنزل و انحطاط کا ضابطہ
ہے۔ جب تک حیات مائل بہ فراز رہتی ہے، مسرت جذبہ کے
مترادف ہے[1]۔"

اقبال بھی اس خصوص میں نٹشے کے ہم نوا ہیں، اور عقلیت کو
نہیں، بلکہ جذبۂ حیات کو جو اپنی ماہیت کے اعتبار سے جذبۂ عشق ہے،
بنیادی اور حقیقی جوہر سمجھتے ہیں۔ عقل اقبال کے نزدیک، جذبۂ حیات
کی ایک ثانوی پیداوار ہے۔ حیات میں کارفرما بنیادی قوت
(Life-force) نے اپنے تحفظ ذات اور نشو و نما کی خاطر مختلف
حواس، قوت ادراک، قوت تخئیل، اور قوت حافظہ کے چند آلات
کی تشکیل کی ہے، جن کی بحیثیت مجموعی فعلیت کا نام عقل ہے:

---

[1] نٹشے، ٹوای لائیٹ آف دی آئیڈلز، ص ۱۴، ۱۵

زندگی سرمایہ دار از آرزوست
عقل از زائیدگان بطن اوست
دست و دندان و دماغ و چشم و گوش
فکر و تخئیل و شعور و یاد و ہوش
زندگی مرکب چوں در جنگاہ ساخت
بہر حفظ خویش ایں آلات یافت

افلاطون کے نظریۂ اعیان پر اقبال کی تنقید

نٹشے کی طرح، اقبال بھی عقلی تصورات کو، جو فی الحقیقت حواس ہی پر مبنی ہوتے ہیں، مجرد کر کے حواس سے ماورا ایک حقیقت تسلیم کرنے کے مسلک کے خلاف ہیں۔ انہیں بے بنیاد حقیقتوں کو سنگِ بنیاد مان کر، ان پر فلسفہ کا نظام قائم کرنے کے مسلک کے خلاف، اقبال نے افلاطون پر سخت تنقید کی ہے۔ یہ تنقید تلخ اس لئے بھی ہے کہ اقبال کے نزدیک، اسلامی ادب اور تصوف نے، نادانستہ طور پر افلاطون کے طریق فکر کا اس قدر عمیق اثر قبول کیا ہے کہ اکثر صورتوں میں روح اسلامی سرے سے مفقود

ہو گئی ہے چنانچہ "اسرار خودی" میں افلاطون کے متعلق اقبال لکھتے ہیں:

راہب دیرینہ افلاطون حکیم
از گروہ گوسفندان قدیم

رخش او در ظلمت معقول گم
در کہستان وجود افگندہ سم

آن چنان افسون نامحسوس خورد
اعتبار از دست و چشم و گوش برد

عقل خود را بر سر گردوں رساند
عالم اسباب را افسانہ خواند

کار او تحلیل اجزائے حیات
قطع شاخ سرو رعنائے حیات

فکر افلاطون زیاں را سود گفت
حکمت او بود را نابود گفت

فطرتش خوابید و خوابے آفرید
چشم ہوش او سرابے آفرید

منکر ہنگامۂ موجود گشت
خالق اعیان نامشہود گشت

زندہ جاں را عالم امکاں خوش است
مردہ دل را عالم اعیان خوش است

ذوق روئیدن ندارد دانہ اش
از طپیدن بے خبر پروانہ اش

راہب ما چارہ غیر از رم نداشت
طاقت غوغائے ایں عالم نداشت

دل بسوز شعلۂ افسردہ بست
نقش آں دنیائے افسوں خوردہ بست

در خم گردوں خیال او گم است
من ندانم درد یا خشت خم است

قوم ہا از سکر او مسموم گشت خفت واز ذوق عمل محروم گشت

اس میں شک نہیں کہ سقراط کے، عقل محض کو بنیاد ماننے کے رجحان کے زیر اثر، افلاطون نے اپنے نظام فلسفہ کی بنیاد "اعیان" پر قائم کی ہے، اور اس طرح اقبال کے الفاظ میں ایک سراب کو سنگ بنیاد قرار دیا ہے، لیکن اس بنیادی فریب کے باوجود افلاطون رہبانیت کی طرف مائل نہیں ہے۔ زندگی کے مسائل کو حل کرنے میں وہ سقراط کے برخلاف، حقیقت پسندانہ اور حیات بخش رجحانات کا اظہار کرتا ہے۔ اقبال نے "اسرار خودی" کے متذکرہ اقتباس میں افلاطون کو ایک راہب کامل کے رنگ میں پیش کیا ہے، جو راقم کے نزدیک درست نہیں ہے۔ حرکت اور جذبۂ حیات کے عظیم ترین مفسر نٹشے نے بھی، جو افلاطون کے نظریۂ اعیان کا تلخ ترین نقاد ہے، خود افلاطون کی غیر سقراطی اور غیر رہبانی طبع کا اعتراف کیا ہے[1] لیکن یہ ضرور ہے کہ خود افلاطون کے غیر رہبانی رجحان کے باوجود اس کا فلسفہ

---

[1] نٹشے، بیانڈ گڈ اینڈ ایول، ص۱۰۱، ص۱۰۲

اعیان، رہبانی مسالک کی وسیع پیمانہ پر اشاعت اور ہمت افزائی کا باعث ہوا ہے۔ جیسا کہ اقبال کا خیال ہے، خود اسلامی تصوف اور ادب اس کے ثبوت کے طور پر پیش کئے جا سکتے ہیں۔ افلاطون پر اقبال کی اس تلخ تنقید کا سبب، اسلامی تصوف اور ادب کو اس کی طرف سے برگشتہ کرنے کا صالح مقصد ہو سکتا ہے۔

عقل کا تحلیلی اور عشق کا ترکیبی عمل

حاصل یہ کہ افلاطونی اور سقراطی تصور کے برخلاف، اقبال کے نزدیک عقلیت کوئی بنیادی جوہر نہیں، بلکہ عقل، جذبۂ حیات کی صرف ایک ثانوی پیداوار ہے۔ عقل کا عمل تحلیل کرنا ہے۔ وہ تحلیل کے ذریعہ، حقیقت کو سمجھنا چاہتی ہے۔ عقل کا عمل نامعلوم کو معلوم اجزا میں تحلیل کر کے، معلوم کی مدد سے نامعلوم کو سمجھنے کی کوشش پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس کے برعکس عشق یا دل کا انداز نظر تحلیل نہیں، بلکہ ترکیب (Synthesis) ہے۔ عقل کا معروض صرف مظاہر (Phenomena) ہیں، اور مظاہر ہی تک عقل کی رسائی ہے۔ عشق مظاہر سے گزر کر، جس کو سمجھنے کے لئے

اس کی تحلیل کی ضرورت پیش آتی ہے، براہ راست حقیقت کے عین پر حملہ آور ہوتا ہے، اور ایک وجدانی ادراک کے ذریعہ اس کو پالیتا ہے۔ دل کے وجدانی ادراک یا بصیرت کے برعکس، عقل صرف حسی ادراک اور تحلیل کے عمل سے عبارت ہے۔ عقل کے تحلیلی، اور دل کے ترکیبی عمل سے متعلق اقبال کا یہ تصور، برگساں کے نظریۂ وجدان سے بہت مشابہ ہے۔

برگساں کا تصور، وجدانی ادراک

اشیا کے حسی یا طبعی ادراک اور اس کے مقابلے میں، اشیا کے وجدانی یا مابعد الطبیعاتی ادراک کی ماہیت کی تشریح کرتے ہوئے برگساں لکھتا ہے:

"مطلق کا حصول صرف وجدان اور اشیا کا باقی تمام حصول تحلیل [illegible] ہے۔ وجدان سے اس قسم کی دماغی ہمدردی مراد ہے، جس کی بدولت، انسان اپنے آپ کو کسی شے کے اندر اس لئے مموتا ہے تاکہ اس شے میں جو مخصوص اور ناقابل اظہار امر ہے اس سے توافق پیدا ہو جائے۔ اس کے برعکس

تحلیل اس فعل کا نام ہے جس کی بدولت کوئی شے ان عناصر
کی شکل اختیار کر لیتی ہے جو پہلے سے معلوم ہوتے ہیں یعنی جو
اس شے، اور دیگر اشیا میں مشترک ہوتے ہیں۔ اس طرح
کسی شے کی تحلیل کرنے کے یہ معنی ہیں کہ اس کا اس طرح اظہار
کیا جاتا ہے جو خود اس کے علاوہ کسی اور شے کا فعل ہوتا ہے۔
یوں ہر تحلیل سے، تحلیل شدہ شے رموز کی شکل میں منتقل ہوتی،
یا نشو و نما پاتی ہے؛ بالفاظ دیگر ہم اس کی ان پے در پے
نقطہ ہائے نظر سے تصویر لیتے ہیں جن کی بدولت ہمیں وہ تمام
ممکن مشابہتیں نظر آتی ہیں، جو اس میں اور ان چیزوں میں
پائی جاتی ہیں، جن کے علم کا ہم کو یقین ہے۔ تحلیل کو جس شے
کے گرد چکر لگانا ہے وہ اس کا استیعاب کر لینا چاہتی ہے،
لیکن اس کی یہ آرزو کبھی پوری نہیں ہوتی تاہم وہ اس کبھی نہ
پوری ہونے والی آرزو کی بنا پر اپنے نقطہ ہائے نظر میں
بے شمار اضافے اور اپنے رموز میں غیر منقطع تغیر کرتی رہتی ہے،
تا کہ اس کی ہمیشہ نامکمل رہنے والی تصویر اور صدا کی نا تمام

نقل، مکمل اور تمام ہو سکے۔ یوں اس کا سلسلہ ابد تک جاری رہتا ہے۔ لیکن وجدان کی یہ حالت نہیں۔ اگر وجدان ممکن ہو تو وہ ایک بسیط فعل ہے ......

"اگر ایک حقیقت کی اضافی واقعیت کی بجائے، مطلق کا حصول؛ اسے خارجی نقطۂ نظر سے دیکھنے کی بجائے، خود اس کے اندر کی موجودگی؛ اس کی تحلیل کی بجائے اس کے وجدان؛ غرض اس کے اظہار نقل، یا بہ شکل رموز استحصا کی بجائے، بذات خود ادراک کا کوئی ذریعہ ہو سکتا ہے، تو وہ مابعد الطبیعات ہے۔ اس لئے مابعد الطبیعات ایک ایسے علم کا نام ہے، جو رموز سے دست بردار ہونے کا مدعی ہے ....

"جس طرح کوئی محرک تہیج، متحرک جسم کے راستے سے مختلف ہے، یا جس طرح ایک گھڑی کی کمان کا تناؤ، گھڑی کے رقاص کی مرئی حرکت سے مختلف ہے، اسی طرح وجدان بھی، واقعات کی محض تلخیص و ترکیب سے مختلف ہے۔ اس لحاظ سے مابعد الطبیعات اور تعمیم واقعات میں کوئی شے مشترک نہیں۔

باایں ہمہ مابعد الطبیعات کو کامل تجربہ کہہ سکتے ہیں"[1]

حقیقت کے عین تک رسائی، عقلی اور قلبی ادراک

برگساں کی طرح اقبال بھی اس خیال کے مدعی ہیں کہ عقل کے تحلیلی عمل کے ذریعہ حقیقت کے عین تک رسائی کی کوشش ایسی ہے، جیسا کہ ایک شے کی مختلف زاویوں سے تصویر لینا، تاکہ ان متعدد تصویروں کے ذریعہ اس شے کی کامل موجودیت کا علم حاصل ہو سکے۔ لیکن جس طرح متعدد زاویوں سے لی ہوئی تصویروں میں، خواہ ان کی تعداد کتنی ہی کیوں نہ ہو، اس شئے کا کامل حقیقی وجود ــــ ہویت ــــ منتقل نہیں ہو سکتا، یہی حال عقل یا حسی ادراک اور اس کے اتمام کے ذریعہ مطلق تک رسائی کی کوشش کا ہے۔ ان بے شمار تصویروں کی مدد سے ایک شے کے ظواہر (Phenomeaa) کے تمام پہلوؤں تک رسائی تو ممکن ہے، لیکن شے کے عین تک پہنچنے کے لئے، وجدانی یا قلبی ادراک کی ضرورت ہنوز باقی رہ جاتی ہے۔

---

[1] برگساں "مقدمہ مابعد الطبیعات" (مترجمہ عبد الباری ندوی) صک

واضح رہے کہ اس طرح اقبال، عقل کا فی نفسہ ابطال نہیں کرتا، بلکہ
جس طرح وہ شخصیتِ انسانی کے مادی پہلو کو، اس کے روحانی پہلو کا
ایک آلہ تصور کرتا ہے، اسی طرح عقل کو بھی، جو انسان کی مادی ہستی
کی زائیدہ ہے، روح کی بنیادی جدوجہد میں ایک معاون یا مددگار
سمجھتا ہے۔ البتہ وہ اس مسلک کا ابطال کرتا ہے کہ عقل ہی کو سب
کچھ سمجھ لیا جائے۔ برگساں کی طرح، اقبال بھی اس خیال کا حامی ہے
کہ قلبی یا وجدانی ادراک کے بغیر عقل کی کوششیں کبھی تکمیل کو نہیں پہنچ
سکتیں۔ عقل ہمیشہ سوچتی ہی رہے گی، لیکن مطلق تک وہ کبھی نہیں
پہنچ سکتی؛ اشیا کا جزوی علم وہ ضرور حاصل کرتی رہتی ہے، لیکن حقیقت
کے عین تک رسائی صرف قلبی ادراک ہی کے ذریعہ ممکن ہے:

عقل گو آستاں سے دور نہیں — اس کی تقدیر میں حضور نہیں
دل بینا بھی کر خدا سے طلب — آنکھ کا نور دل کا نور نہیں

عقل کا براہ راست تعلق چونکہ انسان کی مادی ہستی سے ہے،
اس لئے عقل، مادہ سے زیادہ آلودہ ہوتی ہے۔ گو عقل بھی فی الحقیقت
عشق ہی کے مقصود کی جانب رواں ہوتی ہے، لیکن عشق کے برخلاف،

عقل کا معروض کامل حقیقت (Total Reality) نہیں، بلکہ صرف حقیقت کا ظاہری پہلو ہوتا ہے، اور اپنے تحلیلی عمل کی وجہ سے اس کی رفتار نہایت دھیمی ہوتی ہے۔ وہ حقیقت تک پہنچنا ضرور چاہتی ہے لیکن اس کی یہ آرزو کبھی پوری نہیں ہو سکتی۔ اس کے برعکس قلبی ادراک وہ عمل ہے، جس کے ذریعہ عملِ تحلیل، یا حقیقت کے ظاہری پہلو کے راستے سے گزرنے کی بجائے، براہ راست حقیقت کے عین کی ایک وجدانی گرفت حاصل ہوتی ہے:

عقل ہم خود را بدیں عالم زند | تا طلسم آب و گِل را بشکند
می شود ہر سنگ رہ او را ادیب | می شود برق و سحاب او را خطیب
چشمش از ذوق نگہ بیگانہ نیست | لیک او را جرأت رندانہ نیست
پس زترس راہ چوں کورے رود | نرم نرمک صورت مورے رود
تا خرد پیچیدہ تر بر رنگ و بوست | می رود آہستہ اندر راہ دوست
کارش از تدریج می یابد نظام | من نہ دانم کئی شود کارش تمام
می نداند عشق ماہ و سال را | دیر و زود و نزد و دور راہ را
عقل در کوہے شگافے می کند | یا بگرد او طوافے می کند

کوہ پیش عشق چوں کاہے بود | دل سریع السیر چوں ماہے بود
عشق شنجو نے زدن بر لامکان | گور را نادیدہ رفتن از جہان
آں نگاہ پردہ سوز از من بگیر | کو بچشم اندر نمی گردد اسیر

کیا قلب کوئی فوق الفطرت استعداد ہے

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے آیا قلب کسی پر اسرار اور فوق الفطرت استعداد کا نام ہے، جو انسانی شعور کی حدود سے ماورا ہے، اور کیا قلبی تجربہ کوئی فوق الفطرت تجربہ ہے؟ صوفیہ کی طرح اقبال بھی اس کے مدعی ہیں کہ قلبی تجربہ فوق الفطرت نہیں، بلکہ فطری تجربہ ہے، لیکن یہ انسانی شعور کی اعلیٰ تر سطحوں کا تجربہ ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ تجربہ ہمارے شعور کی ان سطحوں پر عمل میں نہیں آتا، جو عقلی تجربات کے لئے کھلی ہوتی ہیں۔ یہ ایک ایسا تجربہ ہے جس کے دوران میں حقیقت کا ادراک عام تجربات کے برخلاف، تحسس (Sensations) کے عضویاتی عمل کے بغیر ممکن ہوتا ہے۔ اس لئے بظاہر قلبی تجربہ عقلی تجربات کے مقابلے میں غیر معمولی معلوم ہو سکتا ہے، لیکن شعور کی ان سطحوں تک نارسائی سے، نہ تو اس کی تجربہ کی واقعیت سے

انکار درست ہو سکتا ہے، اور نہ محض اس کو پر اسرار اور روحانی (Psychic) خیال کر کے نظر انداز کرنا ممکن ہے۔ انسان کی ابتدائی زندگی میں ہر تجربہ اسے فوق الفطرت معلوم ہوتا تھا، لیکن زندگی کی بنیادی ضروریات سے نپٹنے کی کوشش کے سلسلے میں، اس نے اپنے تجربات کو معنی پہنانے کی کوشش شروع کی؛ الٹے سیدھے اصول فطرت سے متعلق اخذ کرنے لگا، اور رفتہ رفتہ وہی تجربات جو اس کو ابتداً فوق الفطرت معلوم ہوتے تھے، فطری معلوم ہونے لگے۔[۱]

شعور کی دیگر سطحیں

ہر زمانے اور ہر مقام کے ماہرین مذہب (جن میں اکثر علوم عقلی و طبعی کے مستند اور اعلیٰ پایہ عالم گزرے ہیں) کے تجربات، اور ان تجربات کی تفصیل سے متعلق موجودہ تحریری مواد اس امر کا شاہد ہے کہ انسانی شعور کی گہرائیوں میں، ان سطحوں کے علاوہ جو حقیقت کی تجربیاتی تعبیرات (Empirical interpretation) کے لئے کھلی ہوئی ہیں،

---

[۱] ری کنسٹرکشن، ص ۱۵

ایسی سطحیں موجود ہیں جہاں حقیقت کے ان پہلوؤں کے علاوہ جن کا علم تجربیاتی تعبیر کا ذریعہ ہوتا ہے، حقیقت کے دوسرے پہلو مختلف قسم کے تجربات کے ذریعہ ہمارے علم میں آتے ہیں۔ پھر دنیا میں موجودہ الہامی اور صوفیانہ ادب نے نوع انسانی پر جس وسیع پیمانے پر حکمرانی کی ہے، وہ خود اس امر کا ثبوت ہے کہ انسانی شعور کے اعماق میں، عام سطحوں کے علاوہ ایسی سطحیں موجود ہیں جو حیات بخش اور علم رساں تجربات کا سرچشمہ ہیں [1]

قلبی تجربہ کے مختلف مدارج

پھر قلبی تجربات بھی اپنے متن کی فراوانی اور شدت، اور اپنی عقلی قدر و قیمت (Cognitive value) کے اعتبار سے مختلف مدارج کے حامل ہوتے ہیں۔ پیغمبرانہ شعور (Prophetic Conseiousness) اور متصوفانہ شعور ( ) دونوں اپنی ماہیت کے اعتبار سے اگرچہ تجربات کے ایک ہی منطقہ سے

---

[1] ری کنسٹرکشن، صـ ۱۷۵

متعلق ہوتے ہیں، لیکن تجربہ کے متن کی شدت اور وفور، اور اس کی
عقلی قیمت کے اعتبار سے پیغمبرانہ شعور، متصوفانہ شعور سے مختلف
ہوتا ہے؛ اور خود متصوفانہ شعور بھی متعدد مدارج کا حامل ہوتا ہے۔
غرض اس تجربہ کا اندرونی وفور اور اس کے مضمرات، نفسیات کی
عظیم الشان تحقیقات کا مواد اپنے اندر رکھتے ہیں۔ اس خصوص میں
مستند ماہرین کے بعض شخصی تجربات کی جو تفصیلات اور تحریریں موجود
ہیں، ان سے ایک اچھوتا اور وسیع میدان، نفسیاتی تحقیقات کے لئے
کھل جاتا ہے مشہور مصلح تصوف حضرت شیخ احمد سرہندی کے آگے،
عبدالمومن نامی کسی شخص کے تجربۂ قلب کی حسب ذیل تفصیل بیان کی
گئی، اس پر انھوں نے جو تبصرہ کیا ہے، وہ قلبی تجربہ کی ایک مستقل
کائنات کی جانب نشاندہی کرتا ہے۔

"آسمان اور زمین، عرش، جنت اور دوزخ، سب میرے
حق میں نیست ہو چکے ہیں۔ جب میں اطراف دیکھتا ہوں تو انہیں
کہیں نہیں پاتا، جب میں کسی کے آگے کھڑا ہوتا ہوں، تو مجھے
آگے کوئی نظر نہیں آتا، بلکہ خود میرا وجود، خود میرے حق میں

گم ہو چکا ہے۔ خدا لا محدود ہے۔ کوئی اس کا احاطہ نہیں کر سکتا'
اور یہ مکاشفۂ روحانی کی انتہا ہے۔ کوئی ولی اس کے آگے
نہیں جا سکتا"[1]۔

تجربۂ قلب کی مندرجۂ بالا تفصیل پر، شیخ احمد سرہندی نے
جو تبصرہ کیا ہے وہ حسب ذیل ہے:

"مکاشفہ (جس کی تفصیل لکھی گئی ہے) کا سرچشمہ 'قلب کی
ہر زماں متغیر حیات ہے اور مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صاحب
کشف نے قلب کی بے شمار منازل میں سے ایک چوتھائی
منزلیں بھی ہنوز طے نہیں کی ہیں۔ روحانی زندگی" کے پہلے
"مرتبہ" کی تکمیل کے لئے بقیہ تین چوتھائی منازل بھی طے کرنی
ضروری ہیں۔ اس "مرتبہ" کے آگے اور مراتب ہیں جو "روح"
"سرِ خفی" "سرِ اخفا" سے موسوم کئے جاتے ہیں۔ یہ تمام
مراتب بہ حیثیت مجموعی "عالمِ امر" کہلاتے ہیں۔ ان مراتب کے

---

[1] ری کنسٹرکشن، صـ۱۸۲

طے کرنے کے بعد، جویائے حق پر "تدریجی طور پر" اسمائے الٰہی" اور "صفات الٰہی" کی تجلیاں ظاہر ہونے لگتی ہیں، اور سب سے آخر میں اس پر "ذاتِ الٰہی" کی تجلی ظاہر ہوتی ہے۔[1]

قلبی تجربہ کی نمایاں خصوصیات

تجربۂ قلب اگرچہ اپنے مدارج اور گوناگوں کیفیات کے اعتبار سے بجائے خود ایک مستقل دنیا ہے، لیکن شعور کی معمولی سطح کے تجربات کے مقابلے میں تجربۂ قلب حسب ذیل خصوصیات کی وجہ سے امتیاز رکھتا ہے۔[2]

۱۔ اس تجربہ کی بداہیت

اس تجربہ کی ایک خصوصیت اس کی بداہیت (Immediacy) ہے جس طرح ہم عام تجربات ہیں، شعور کے متعلقہ منطقوں پر مرتسم ہونے والے حسی مواد کی تعبیر کے ذریعہ خارجی دنیا کا علم حاصل کر سکتے ہیں؛ اسی طرح قلبی تجربہ کے منطقہ سے تعبیر کے ذریعہ خدا کا علم حاصل

---

[1] ری کنسٹرکشن ص ۱۸۲

[2] " " ص ۱۷ تا ص ۲۱

ہوتا ہے۔ قلبی تجربہ کی بداہیت سے یہی مراد ہے کہ اس تجربہ سے خدا کا علم بالکل اسی طرح حاصل ہوتا ہے جس طرح دوسری اشیا کا۔ بالفاظ دیگر خدا ایک ریاضیاتی یا تصوری نظام کے ایک جز کی حیثیت سے وجود نہیں رکھتا، بلکہ بلاواسطہ ہمارے تجربہ اور مشاہدہ میں آتا ہے۔ قلبی تجربہ کے ذریعہ خدا کے اسی براہ راست اور بلاواسطہ علم کا ذکر کرتے ہوئے حضرت ابن عربی نے فرمایا تھا:

"الحق محسوس والخلق معقول"[1]

(خدا قابل ادراک (Percept) ہے جب کہ عالم صرف قابل فہم (Concept) ہے)۔

۲۔ اس کی ناقابل تحلیل وحدت

اس تجربہ کی دوسری خصوصیت اس کی ناقابل تحلیل وحدت ہے۔ عقلی شعور عملِ تحلیل کے ذریعہ حقیقت کا جزواً جزواً ادراک کرتا ہے، لیکن قلبی واردات کے دوران میں مشاہد، کل حقیقت سے

---

[1] ری کنسٹرکشن، ص ۱۸۳

کچھ اس طرح ربط میں آجاتا ہے کہ عام تجربات کے برعکس، اس تجربہ میں موضوع (Subjeet)، اور معروض (Object) کا فرق بھی باقی نہیں رہتا۔

۳۔ خودی مطلق سے انتہائی قربت

اس تجربہ میں مشاہد، ایک آن کے لئے ایک یکتا اور مطلق خودی سے انتہائی قربت حاصل کر لیتا ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ ایک خودی دوسری آزاد اور دیگر خودی کا بلا واسطہ تجربہ کیسے کر سکتی ہے۔ اس کا اندازہ ہمارے سماجی تجربہ کی مثال کے ذریعہ ہو سکتا ہے۔ جس طرح سماجی میل جول میں ہم دیگر افراد یا خودیوں کا علم حاصل کرتے ہیں، اسی طرح خودی مطلق کا بلا واسطہ تجربہ بھی ممکن ہے، جیسا کہ رومی کہتے ہیں:

روزن دل چوں کشاد است وصفا
می رسد بے واسطہ نور خدا[1]

---

[1] رومی، مثنوی معنوی، ص ۱۰۱

متذکرہ دو کیفیتوں کو اقبال نے ان اشعار میں بھی بیان کیا ہے:

حق ہویدا با ہمہ اسرارِ خویش | با نگاہ من کند دیدارِ خویش
عبد و مولا در کمینِ یک دگر | ہر دو بے تاب اندازِ ذوقِ نظر

۴۔ اس تجربہ کا متن ناقابل انتقال ہوتا ہے

یہ تجربہ دوسروں تک پہنچایا نہیں جا سکتا۔ تجربہ قلب کی اسی خصوصیت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے قرآن کہتا ہے "فَاَوْحٰی اِلٰی عَبْدِہٖ مَا اَوْحٰی"[۱] وہ صرف ایک احساس پر مشتمل ہوتا ہے نہ کہ خیال کی صورت میں۔ ایک پیغمبر یا صوفی اس کی تعبیر قضایا یا احکام (Propositions) کی شکل میں کر سکتا ہے، اور اسی صورت میں اس کو دوسروں تک منتقل کیا جا سکتا ہے۔ خود تجربہ کا متن ناقابل انتقال ہوتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس تجربہ کا موادِ اپنی ماہیت کے اعتبار سے ایک ناقابل وضاحت یا غیر ملفوظ احساس ہوتا ہے۔ لیکن دوسرے تمام احساسات کی طرح، متصوفانہ احساس میں بھی، علم یا وقوف کا عنصر بہر حال شامل ہوتا ہے اور اسی کی مدد سے

---

[۱] قرآن، سورہ نجم، آیت ۱۰

احساس، خیال کی شکل اختیار کرتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ مذہب کا آغاز اگرچہ خالص احساس سے ہوتا ہے، لیکن جیسا کہ مذہب کی تاریخ سے ظاہر ہے، مذہب کسی وقت بھی محض احساس کا معاملہ ہو کر نہیں رہ گیا، بلکہ وہ ہمیشہ فوراً ہی مابعد الطبیعات کے میدان میں داخل ہو جاتا ہے۔

۵۔ یہ تجربہ زمانِ الٰہیہ میں واقع ہوتا ہے

اس تجربہ میں مشاہد، زمان الٰہیہ یا "زمانِ حقیقی" کے دائرہ میں داخل ہو جاتا ہے، جہاں اس کو عالم آب وگِل کے تدریجی زمان (Serial time) کے غیر حقیقی ہونے کا احساس ہو جاتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں وقت کے تدریجی بہاؤ کا احساس جیسا کہ شعور کی عام سطحوں میں ہوتا ہے، اس تجربہ میں باقی نہیں رہتا۔ یہ تجربہ "آنی" ہوتا ہے۔

می شود پردۂ چشم پرِ کاہے گاہے
طے شود جادۂ صد سالہ بہ آہے گاہے

وادیٔ عشق بسے دور و دراز است ولے
دیدہ ام ہر دو جہاں را بہ نگاہے گاہے

لیکن مشاہد، تدریجی زمان سے بالکلیہ منقطع نہیں ہو جاتا، کیونکہ

"صوفیانہ احوال" (Mystic State) جلد ماند پڑ جاتی ہیں"
اور مشاہدہ دوبارہ تدریجی زماں میں داخل ہو جاتا ہے۔ لیکن فوراً
گزر جانے کے باوجود، یہ تجربہ مشاہد میں اقتدار کا ایک عمیق اور ناقابل
تسخیر احساس چھوڑ جاتا ہے۔ قلب کے اس تجربہ میں خودی کی طاقتوں
کو مجتمع کرنے کی ایک غیر معمولی صلاحیت پائی جاتی ہے۔

صوفیانہ احوال کی پیدائش کے اسباب

صوفیانہ احوال (Mystic) کے پیدا ہونے کے اسباب سے
بحث کرتے ہوئے بعض ماہرینِ عضویات نے یہ نظریہ قائم کیا ہے کہ یہ احوال
مخصوص قسم کے اعصابی امراض اور عضویاتی خلل کے سبب پیدا ہوتے ہیں۔
لیکن اقبال کا یہ استدلال ہے کہ اگر اس نظریہ کو تسلیم بھی کر لیا جائے
کہ مذہبی احوال مخصوص عضویاتی خلل کے سبب پیدا ہوتی ہیں، تو
اس سے تجربہ کی قدر و قیمت متاثر نہیں ہو سکتی۔ مان لیجئے کہ پیغمبر اسلام
خلل دماغ کے ایک مریض (Psycho-path) تھے؛ اگر ایک خلل
دماغ کا مریض اس درجہ لامتناہی قوت کا مالک ہو، کہ وہ انسانی
تاریخ کو ایک نئی سمت میں موڑ دے، اور نوعِ انسانی کی نسلہا نسل کے

کرداروں کی تشکیل نو کا باعث ہوا ہو، تو ایسے مریض کی ان مخصوص کیفیات کی قدر و قیمت بے اندازہ ہو جاتی ہے۔ علم الانسان کے نقطۂ نظر سے خلل دماغ کا ایک ایسا مریض، سماجی تنظیم میں نہایت اہم مقام کا حامل ہو گا، کیونکہ وہ ایک فلسفی کی طرح واقعات کی صرف جماعت داری تقسیم اور اسباب کی تحقیق نہیں کرتا، بلکہ براہ راست زندگی اور حرکت کی اصطلاحوں میں سوچتا ہے، اور انسانی کردار کو ایک نئے سانچے میں ڈھال دیتا ہے۔[1]

واردات قلب کی تعبیر یہ ضرور ہے کہ واردات قلب کی تعبیر میں لغزش اور التباس کا اندیشہ لگا رہتا ہے۔ یہی صورت ایک سائنس داں کو بھی اپنے تجربات سے نتائج اخذ کرنے میں پیش آتی ہے۔ لیکن نتائج اخذ کرنے میں مذہبی تجربہ کے ایک مشاہد کو بھی اسی قدر احتیاط برتنی ضروری ہوتی ہے جتنی کہ ایک سائنس داں کو۔ قلبی تجربہ کی تعبیر میں، پیغمبر یا صوفی کی لغزش، قوموں کی تقدیروں کو درہم برہم کرنے کا

---

[1] ری کنسٹرکشن، ص ۱۶

باعث ہو سکتی ہے۔ اسی منزل میں اختلاف کے سبب کوئی پیغمبر یا صوفی، نفی حیات اور رہبانیت کی طرف نوع انسانی کی رہنمائی کرتا ہے، تو کوئی اثبات خودی کی طرف۔

ختم نبوت کا تصور، اور واردات قلب کی تنقیح

یہی سبب ہے کہ اسلام میں نبوت کا ادارہ اپنی تکمیل کو پہنچنے کے بعد، صوفیانہ تجربات کو آزاد تنقید کے سپرد کر دیتا ہے۔ اور انسانی تجربات کے اس منطقہ کو بھی تنقیدی امتحان کے لئے اسی طرح کھول دیا گیا ہے، جس طرح طبعی اور عقلی تجربات کے منطقے آزاد تنقید کے گئے کھلے ہوئے ہیں۔

پیغمبر اسلام تجربہ قلب کے پہلے نقاد تھے

اقبال کے نقطۂ نظر سے صوفیانہ تجربات کی تاریخ میں، اس تجربہ کو کھرے کھوٹے کی کسوٹی پر پرکھنے والی پہلی شخصیت خود پیغمبر اسلام تھے، جنہوں نے مظاہر روحانی (Psychic Phenomonon) کا پہلی مرتبہ تنقیدی نظر سے جائزہ لیا۔ محدثین نے ابن صیاد نامی ایک یہودی نوجوان کا واقعہ تفصیل سے بیان کیا ہے

جس کے کشفی احوال (Psychic States) کے متعلق آنحضرت کو مطلع کیا گیا، اور آپؐ نے مختلف حالتوں میں اس کا امتحان فرمایا۔ ایک موقع پر آنحضرت نے چپکے سے ایک درخت کی آڑ میں کھڑے ہو کر اس نوجوان کی باتوں کو سننے کی کوشش کی۔ لیکن اس کی ماں نے اسے آنحضرت کے آنے کی اطلاع کردی جس کی وجہ سے اس پر جو کیفیت طاری تھی، فوراً ماند پڑ گئی اور آنحضرت نے فرمایا: اگر اس کی ماں اسے تنہا چھوڑ دیتی تو حقیقت حال کا پتہ چل جاتا[1]۔

اسلام میں ادارۂ نبوت کی تکمیل اور اس کے مضمرات پر روشنی ڈالتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:

"اسلام کا ظہور، فراست استقرائی کا محرک ہوا۔ اسلام میں نبوت کی تکمیل، خود اپنی موقوفی کی ضرورت سے عمل میں آئی ہے۔ اسلام میں پروہتی (Priesthood) اور موروثی بادشاہت کی موقوفی، اور قرآن کی عقل اور

---

[1] تجرید البخاری، ص ۲۶۹

تجربہ سے مسلسل اپیل، اور انسانی علم کے ماخذوں کی حیثیت سے فطرت اور تاریخ پر اس کا زور دینا، یہ سب اختتام نبوت کے اسی تصور کے مختلف پہلو ہیں، لیکن اس سے یہ مراد نہیں ہے، کہ متصوفانہ تجربہ جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے پیغمبر کے تجربہ سے مختلف نہیں ہوتا، اب ایک حیاتی واقعہ کی حیثیت سے وجود میں نہیں آسکتا۔ حقیقتاً قرآن "انفس" اور "آفاق" (عالم)، دونوں کو علم انسانی کے ماخذ تصور کرتا ہے ..... اس نئے اختتام (نبوت) کے تصور سے یہ مراد نہیں لی جانی چاہئے کہ حیات کا آخری اور قطعی مقدریہ ہے کہ عقل، جذبہ کو مکمل طور پر بے دخل کر کے اس کی جگہ حاصل کرے۔ یہ نہ تو ممکن ہے نہ پسندیدہ۔ اس تصور کی تعقلی قدر یہ ہے کہ وہ متصوفانہ تجربہ کے تعلق سے ایک آزاد تنقیدی رجحان، اس عقیدہ کے نشو و نما کے ساتھ پیدا کرنے پر مائل کرتا ہے، کہ تاریخ انسانی میں ایسے تمام شخصی اقتدار کا خاتمہ ہو چکا ہے، جو فوق الفطرت اصل کا ادعا کر سکتا ہو ......

اس لئے متصوفانہ تجربہ، خواہ کیسا ہی انوکھا، اور غیر معمولی کیوں نہ ہو مسلمان کے نزدیک ایک مکمل فطری تجربہ ہو گا، جو تنقیدی تنقیح کے لئے ایسا ہی کھلا ہوا ہے، جیسے انسانی تجربے کی دوسری صورتیں۔ یہ امر ابن صیاد کے کشفی تجربات کے تعلق سے، خود آنحضرت کے رجحان سے بھی واضح ہے[1]

کشفی احوال کے ربانی یا شیطانی ہونے کی جانچ

اقبال کے نزدیک کشفی احوال کے شیطانی (Satanic) یا ربانی (Divine) ہونے کی جانچ بھی تجرباتی کسوٹی ہی پر ممکن ہے؛ یا قرآن کے الفاظ میں علم کے ان دو ماخذوں، فطرت اور تاریخ کی روشنی میں، جن کی طرف قرآن نے اشارہ کیا ہے۔ کشفی احوال کے شیطانی یا ربانی ہونے کی جانچ کس طرح کی جائے، یہ مسئلہ عیسائی تصوف کی تاریخ میں بھی پیدا ہوا تھا، اور یہ بڑا مشکل مسئلہ تصور کیا جاتا تھا۔ پروفیسر ولیم جیمس اس خصوص

---

[1] ری کنسٹرکشن، ص ۱۲۱

میں اپنی رائے ظاہر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"رویا اور پیامات میں سے بعض بین طور پر جھل ہوتے ہیں، اور کشفی احوال میں سے بعض سیرت و کردار کے لئے اتنے کم مفید ہوتے ہیں کہ ان کو ربانی کہنا تو درکنار، پُر معنی بھی نہیں کہا جا سکتا۔ مسیحی تصوف کی تاریخ میں یہ مسئلہ کہ ایسے مکاشفات اور واردات ہیں، جو فی الحقیقت ربانی معجزات تھے، اور ان مکاشفات میں جن کو شیطان عداوت سے تلبیس کرتا ہے، کس طرح امتیاز کرنا چاہیئے، ایک مشکل مسئلہ رہا ہے۔ اور اس کو حل کرنے کے لئے بہترین ہادیانہ ضمیر کی بصیرت اور تجربہ درکار رہا ہے۔ بالآخر یہ مسئلہ بھی ہمارے تجربی معیار (Pragmatic test) پر جانچنے کے لئے پیش ہوتا ہے؛ ان کا پتہ تم ان کے ثمر سے چلا سکتے ہو، جڑ سے نہیں۔"[1]

---

[1] ماخوذ از ری کنسٹرکشن، صہ ۲۲

اقبال بھی اس خصوص میں ولیم جیمس کے خیال سے متفق ہیں۔ کسی کشفی کیفیت کے الٰہی یا شیطانی ہونے کی جانچ تجربیاتی معیار ہی پر ممکن ہے؛ اس معیار پر کہ کشفی کیفیت جن دعوؤں کی شکل میں خود کو پیش کرتی ہے، وہ کہاں تک نوعِ انسانی کے لئے مفید ہیں۔

رومی کا معیار، ذوقِ سلیم یا وجدانِ صحیح

کشفی کیفیت کے کھرے یا کھوٹے ہونے کی جانچ کے لئے، اقبال اور ولیم جیمس نے تجربہ کو جو معیار قرار دیا ہے، اسی کو رومی ذوقِ سلیم یا وجدانِ صحیح سے موسوم کرتے ہیں۔ نبی اور متنبی میں تمیز کیوں کر ممکن ہے؟ کس بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ نبی کے دل میں جو مضامین القا ہوتے ہیں وہ خدا کی طرف سے ہیں، اور متنبی کے دل میں شیطان کی طرف سے۔ اس سوال کے جواب میں رومی کہتے ہیں کہ جس طرح میٹھے اور کھارے پانی میں فرق کرنے کا ذریعہ صرف قوتِ ذائقہ ہے، اسی طرح ذوقِ صحیح اور صالح وجدان ہی مکاشفہ کے نتائج کو پرکھ کر، اس کے ربانی یا شیطانی ہونے پر حکم لگا سکتا ہے۔ ولیم جیمس نے "جڑ سے نہیں بلکہ

ثمر سے" پتہ چلانے کا جو اصول پیش کیا ہے، رومی اسی اصول کی معنویت کی توضیح ایک نہایت بلیغ و حسین تشبیہ کے ذریعہ کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ شہد کی مکھی اور بھڑ دونوں ایک ہی پھول سے غذا حاصل کرتے ہیں، لیکن ایک اس کو شہد کی صورت میں پیش کرتی ہے اور دوسری زہر کی شکل میں۔ چنانچہ رومی کہتے ہیں:

هر دو صورت گر بهم ماند رواست — آب تلخ و آب شیریں را صفاست
جز کہ صاحب ذوق نشناسد بیاب — او شناسد آب خوش از شور آب
هر دو یک گل خورده زنبور و نحل — یک شده زاں نیش و زیں دیگر عسل
جز کہ صاحب ذوق بشناسد طعوم — شہد را نا خورده کے دانی زموم
سحر را با معجزہ کردی قیاس — هر دو را بر مکر پنداری اساس
زر قلب و زر نیکو در عیار — بے محک ہرگز ندانی اعتبار
ہر کرا در جاں خدا بنہد محک — ہر یقیں را باز داند او ز شک
چوں شود از رنج و علت دل سلیم — طعم صدق و کذب را باشد علیم[1]

---

[1] رومی، مثنوی معنوی، ص ۱۱

نٹشے کا اصول تنقیح نٹشے جو پیغمبروں اور فلسفیوں کے نظام ہائے حیات کے کھوٹے یا کھرے ہونے کی جانچ، ان کے منطقی یا استدلالی اعتبار سے مکمل یا نا مکمل ہونے کی بنا پر نہیں کرتا؛ بلکہ اس بنا پر کہ وہ ذوقِ صحیح یا رومی کے الفاظ میں، "دلِ سلیم" کی پیداوار ہیں، یا انحطاطِ طبع (Decadence) یا قرآن کے الفاظ میں "قلبِ مریض"[1] کی، جو رومی اور نٹشے دونوں کے نزدیک "رنج و علت" کا نتیجہ ہے؛ اور جو شدت سے اپنے اس خیال کا اعادہ کرتا ہے کہ ("My genius lies in my nostrils"[2]) اگر رومی کے ان اشعار سے واقف ہوتا تو ضرور ان کی داد دیتا۔

جستجوئے الٰہی کی راہ میں ایک ممکنہ خطرہ جستجوئے الٰہی کے راستے

---

[1] انسان ناقص کی بدذوقی جس کو نٹشے بیماری اور فسادِ طبع پر محمول کرتا ہے، قرآن بھی اس کو "قلب کے مرض" کا نتیجہ قرار دیتا ہے۔ "قلب مریض" کا خیال قرآن میں متعدد مقامات پر پیش کیا گیا ہے۔ ملاحظہ ہو قرآن سورہ بقر، آیت ۱۰، سورہ توبہ، آیت ۱۲۵؛ سورہ نور، آیت ۵۰؛ سورہ مدثر، آیت ۳۱۔

[2] نٹشے، اکے ہومو، صفحہ ۱۳۲

ہیں خودی کے لیے یہ ممکنہ خطرہ موجود ہوتا ہے، کہ آخری تجربے سے قبل کے تجربات کی لطف اندوزی، اور ان میں استغراق سے راستے ہی میں اس کی فعلیت ایک سستاؤ کی حالت میں تبدیل ہو کر نہ رہ جائے اور مشاہد درمیانی منزلوں ہی میں ایک مجہول قسم کی لطف اندوزی کا شکار ہو کر نہ رہ جائے۔ یہ صورت اگر پیش آئے تو اس کا نتیجہ خودی کے اضمحلال کی شکل میں رونما ہوتا ہے۔ اقبال کے نزدیک مشرقی تصوف اس خطرہ کے زبردست امکانات کے ثبوت میں پیش کیا جا سکتا ہے۔ ان کی نظر میں عہد وسطیٰ میں اسلامی تصوف کی گمراہی کا یہی اصلی سبب تھا۔ چنانچہ اپنے کلام میں جہاں انہوں نے صوفیوں کو اپنی تنقید کا ہدف بنایا ہے، ان کا اشارہ انہیں گم کردہ راہ صوفیوں کی طرف ہے، جو آخری تجربہ سے قبل، درمیانی تجربات سے پیدا ہونے والی سرور و مدہوشی کی کیفیات میں کھو گئے اور جوہر خودی کو گنوا بیٹھے؛ اور خودی کے فنا کرنے کو عشق الٰہی کا مقصود سمجھنے لگے[1] انہیں کے بارے میں اقبال نے

---

[1] ری کنسٹرکشن ص۱۸۶، ص۱۸۷

کہا ہے:

یہ سالک مقامات میں کھو گیا

تجربۂ قلب اور خودی

تجربۂ قلب میں خودی اپنی مختلف صلاحیتوں کو ایک نقطہ پہ مجتمع اور مرکوز کر کے، ایک واحد باطنی نظر پیدا کرتی ہے، اور مشاہد نفسیاتی اور عضویاتی ہر قسم کے موضوعی (Subjective) عناصر کو تجربہ کے متن سے بالکل علیحدہ رکھنے کی جدوجہد کرتے ہوئے اس چیز تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے جو کلیتاً معروضی (Objective) ہوتی ہے اور جس لمحہ خودی اس آخری تجربہ تک پہنچتی ہے اس پر اچانک اس دائمی راز کا انکشاف ہو جاتا ہے کہ یہ معروض ہی اس کے وجود کا مبداء مطلق ہے۔[1]

پھر یہ آخری تجربہ ایک عقلی فعل نہیں، ایک حیاتیاتی فعل ہے جو خودی کے سارے وجود میں غایت شدت اور تیزی پیدا کر دیتا ہے!

---

[1] ری کنسٹرکشن، ص۱۸۶، ص۱۸۷

دوسرے الفاظ میں یہاں پہنچ کر جوہر خودی میں وہ ہما کا پیدا ہوتا ہے اور انسان اس ناقابل تسخیر قوت کے ساتھ لوٹتا ہے کہ دنیا محض دیکھنے اور سمجھنے کی شے نہیں ہے بلکہ عمل پیہم کے ذریعہ درہم برہم کر کے تعمیر اور دوبارہ تعمیر کرنے کی شے ہے[1]۔

انسان کامل محیط کل خودی کے حضور میں

پس ایک مستحکم خودی ہی آخری تجربہ کی منزل تک رسائی حاصل کر سکتی ہے، ایسی خودی جو مرتکز ترین اور غایت درجہ مستحکم ہوتی ہے، محیط کل خودی (All embracing Ego) کے حضور میں بھی اپنی انفرادیت کو برقرار رکھتی ہے اور اپنے مقام پر قائم ہوتی ہے[2]۔ کیوں کہ وہ محیطِ کل خودی کے مقابل ہونے کی مستحق ہوتی ہے، چنانچہ پیغمبر اسلام کے محیطِ کل خودی کے نظارے کی کیفیت کا نقشہ قرآن نے ان حسین الفاظ میں کھینچا ہے:

---

[1] ری کنسٹرکشن، ص ۱۸۶، ص ۱۸۷

[2] ،، ،، ص ۱۱۱

"ما زاغ البصر و ما طغیٰ"[1]

(اس کی نگاہ نہ تو چوکی اور نہ ہٹی)

اقبال کے نصب العین صاحب عشق کی معراج، خودی کے مبداء مطلق، یعنی محیط کل خودی کا تقرب، انسانی خودی کے اسی انتہائی نقطۂ عروج کی بدولت ممکن ہے:

غلامِ ہمت آں خود پرستم
کہ با نورِ خودی بیند خدا را

انسانی خودی کی معراج کی اسی کیفیت کو ایک فارسی شاعر نے اس طرح بیان کیا ہے:

موسیٰ ز ہوش رفت بہ یک جلوۂ صفات
تو عین ذات را نگری در تبسمے

انسان کامل کی سیرت کے دو پہلو

ایک ایسا ہی صاحب خودی اور صاحب عشق، جس کی شخصیت میں

---

[1] قرآن، سورہ النجم، آیت ۱۷

عشق اور خودی باہم یک ذات ہو کر، اس معراج کمال تک رسائی حاصل کرتے ہیں، اقبال کا نصب العین انسان کامل ہے۔

جذبۂ عشق کے معروض کا وقوف

واردات قلب، یا حقیقت حیات میں غوطہ زنی کا یہ تجربہ ہی وہ مقام ہے، جہاں پہنچ کر حیات کا بنیادی جذبۂ عشق، اپنے معروض کا وقوف حاصل کر لیتا ہے۔ یہاں انسان، حیات کے بنیادی ہیجان اور جدو جہد کے غیر شعوری محرک سے شعوری طور پر واقف ہو جاتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں وہ یہ معلوم کر لیتا ہے کہ حیات میں کام کرنے والی بنیادی قوت کیا ہے، اور اس کا معروض کیا۔ اور پھر اپنی منزل مقصود سے شعوری طور پر آگاہ ہو جانے کے بعد وہ حیات کی ساری منتشر جدو جہد کو، جو نتیجہ تھی اس قوت محرکہ سے عدم شعور کا، اپنے بنیادی مقصود پر نظر رکھ کر، اپنے ارادہ کے مطابق ڈھال لیتا ہے۔ انسان کی تمام منتشر مساعی اور پراگندہ جدو جہد ایک نقطۂ وحدت پر مرکوز ہونا شروع ہوتی ہے۔ حیات کے ابتدائی اضطراب اور جدو جہد کے مقصود سے

آگاہ نہ ہونے کے سبب سے انسان نے جو خس و خاشاک سے کھیلنا شروع کر دیا تھا اور اسی کو اپنا مقصود بنا لیا تھا، اس منزل پر پہنچ کر اس خس و خاشاک کو آگ لگا دی جاتی ہے اور انسان براہ راست "منزلِ کبریا" کی سمت میں آگے بڑھنے لگتا ہے۔

شعلۂ درگیر وزد بر خس و خاشاک من
مرشد رومی کہ گفت "منزلِ ما کبریاست"

عشق کی تخلیقی قدر حیات کے محرکِ حقیقی کی ماہیت اور اس کے معروض سے آگاہ ہونے کے باعث انسان صاحب عشق ہو جاتا ہے۔ اب اس کو کسی شے کی احتیاج باقی نہیں رہتی۔ اپنے مبداءِ حقیقی کا سراغ پا لینے کے بعد باطن کی چھلکتی ہوئی فراوانی کا کیف و سرور ہی اس کا اعلیٰ ترین سرمایہ ہو جاتے ہیں:

نخواہم ایں جہاں و آں جہاں را
مرا ایں بس کہ دانم رمز جاں را
سجودے دہ کہ از سوز و سرورش
بوجد آرم زمین و آسماں را

وہ تمام مصنوعی مقاصد جن کی تخلیق انسان نے اپنے مقصودِ حقیقی کے عدم شعور کی حالت میں کی تھی، صاحب عشق کو ہیچ معلوم ہونے لگتے ہیں، اس کی نظر صرف خدا پر ہوتی ہے اور اگر اب وہ راہ خدا سے سرِ مُو بھی جنبش کرے تو راستہ اس کو کاٹنے کھاتا ہے۔

سوز و گداز زندگی لذت جستجوے تو

راہ چوں مار می گزد گر نہ روم بسوے تو

جستجوے الٰہی کی آخری منزل اور جوہر خودی کا دہما کا

جب صاحب عشق جستجوے الٰہی کی آخری منزل تک رسائی حاصل کرتا ہے، اور اپنے شعور کی گہرائیوں میں خدا کا ادراک کرتا ہے، تو خودی بسیط کے ادراک کا یہ حیاتیاتی فعل، جوہرِ خودی میں دہما کا پیدا کرنے کا باعث ہوتا ہے۔ محدود خودی (Finite Ego) کی رہنما قوت جب خودی بسیط کی رہنما قوت (Directive Energy) سے ربط میں آتی ہے تو انسان ایک لامتناہی قوت تخلیق لے کر لوٹتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں حق کو قریب سے دیکھنے کے اس فعل سے

توانائی کا ایک لامتناہی سرچشمہ انسان کے اندر پھوٹ نکلتا ہے۔ اور یہ توانائی نقشِ حق کی روشنی میں عالم کی تعمیرِ نو یا نقشِ حق کو عالم پر مسلط کرنے کے مقصود میں اپنا اظہار ڈھونڈتی ہے۔

صاحبِ عشق اور قانونِ الٰہی

نقشِ حق، قانونِ الٰہی یا دین وہ نظامِ حیات ہے جو کائنات کی ازلی اور ابدی قدروں پر مبنی ہے۔ عقلِ محض کی بلند پروازی سے یہ ازلی قدریں انسان پر منکشف نہیں ہو سکتیں۔ وحیِ حق ہی عالمگیر اور ازلی و ابدی نظر رکھتی ہے۔ وہ ہر ایک کے سود و بہبود کو سمجھتی اور پیشِ نظر رکھتی ہے۔ اس کے برعکس عقل، جو انسان کے تحفظِ ذات ( ) کے اصولوں کے تحت پیدا ہوئی ہے، اس کی نظر صرف انسان کی مادی ہستی کے تحفظ اور اس کی آسائش پر ہوتی ہے:

وحیِ حق بینندۂ سود ہمہ
در نگاہش سود و بہبود ہمہ

عقل خود بین غافل از بہبود غیر
سود خود بیند نہ بیند سود غیر

اقبال کے نزدیک قرآنی محکمات یا اسلام کے بنیادی اصولوں ہی میں وہ نظریۂ حیات مضمر ہے جو ازلی حقائق کا حامل ہے[1]۔ لیکن ازلی اور ابدی حقائق پر مشتمل یہ قانون، انسان کے لئے کوئی خارجی یا عائد کردہ نظریۂ حیات نہیں ہے۔ جیساکہ واضح کیا گیا اس کا سرچشمہ خود شعور انسانی کی گہرائیوں میں موجود ہے، البتہ عقل محض اس کا منبع نہیں ہے۔ پس صاحب عشق وہ ہے جو ان ازلی اور ابدی حقائق پر یقین کلی رکھتا ہے، اور جس کی شخصیت کا بنیادی جذبۂ عشق، ان نقوش حق سے محبت میں تبدیل ہو جائے۔ اس طرح جذبۂ عشق، جو خام حالت میں ایک نامعلوم "تڑپ" ایک غیر ملفوظ خلش، ایک آرزوئے محض، یا شوپنہاور کے الفاظ میں ایک اندھے عزم (Blind Will) کی صورت میں، خودی میں ایک حرکت

---

[1] اس نظریۂ حیات کے بنیادی محکمات سے متعلق راقم سطور نے اپنی کتاب "روح اسلام، اقبال کی نظر میں" میں بحث کی ہے۔

وہیجان پیدا کئے ہوئے تھا، اب ذات الہٰی سے محبت، دین الہٰی یا پیام الہٰی سے محبت اور پھر اس ازلی قانون کے اکمل پیامبر سے محبت کی واضح اور متعین شکل اختیار کرلیتا ہے۔ عشق کا اعلیٰ ترین مقام تو وہ تھا جہاں ایک انسان کامل کی واردات قلبی میں اس دین نے جنم لیا۔ لیکن ہر وہ انسان جو "نہایت اندیشہ" اور "کمال جنون"[1] کی بدولت، یا قرآن کے الفاظ میں "انفس" و "آفاق" کے علم کی بدولت، حقیقت حیات میں غوطہ لگا کر خود اپنے ضمیر کی گہرائیوں میں دین کے ان اصولوں کے ازلی اور عالمگیر ہونے کو شدت ایقان کے ساتھ دیکھ آتا ہے، صاحب عشق ہے۔ عشق کے اعلیٰ مدارج میں ایک انسان کامل "قانون الہٰی" کو حیات کے کم و بیش انہیں اعماق سے دوبارہ دریافت کرتا ہے جن اعماق سے پیغمبر اسلام نے اس کو دریافت کیا تھا۔ اقبال کا انسان کامل وہ برگزیدہ صاحب عشق ہے جس پر قرآن اُنہیں

---

[1] بتاؤں تجھ کو مسلماں کی زندگی کیا ہے   یہ ہے نہایت اندیشہ و کمال جنوں

اعماقِ حیات سے نازل ہوتا ہے جیسا کہ وہ رحمتہ للعالمین پر نازل ہوا تھا۔ مثنوی "پس چہ باید کرد" میں اسی خیال کی اقبال اس طرح توضیح کرتے ہیں:

شرع برخیزد ز اعماقِ حیات　　روشن از نورش ظُلامِ کائنات
نیست ایں کارِ فقیہاں اے پسر　　با نگاہے دیگرے او را نگر
حکمتش از عدل و تسلیم و رضا است　　بیخ او اندر ضمیرِ مصطفےٰ است
فاش می خواہی اگر اسرارِ دیں　　جز بہ اعماقِ حیاتِ خود مبیں
گر نہ بینی دین تو مجبوری است　　ایں چنیں دین از خدا مہجوری است
بندہ تا حق را نہ بیند آشکار　　برنمی آید ز جبر و اختیار
تو یکے در فطرتِ خود غوطہ زن　　مردِ حق شو برظن و تخمیں متن
تا بہ بینی زشت و خوب کار چیست　　اندریں نہ پردۂ اسرار چیست
ہر کہ از سرِ نبی گیرد نصیب　　ہم بہ جبریلِ امیں گردد قریب
اے کہ می نازی بہ قرآنِ عظیم　　تا کجا در حجرہ می باشی مقیم
در جہاں اسرارِ دیں را فاش کن　　نکتۂ شرعِ مبیں را فاش کن
کس نگردد در جہاں محتاجِ کس　　نکتۂ شرعِ مبیں ایں است و بس

صاحب عشق اور قربِ الٰہی اسی قانونِ الٰہی یا نقشِ حق کی روشنی میں، عالم کی تعمیرِ نو یا نقش

حق کو عالم پر مسلط کرنا صاحب عشق کا مقصود قرار پاتا ہے۔ صاحب عشق کی خودی جس قدر زیادہ خدا کی رہنما قوت (DIRECTIVE ENERGY) کو اپنے اندر جذب کر کے عالم کی تشکیل و تکوین میں خدا کی معاون ہو گی، اسی قدر صاحب عشق خدا کے تقرب کے مدارج طے کرتا جائے گا اور خدا سے قریب تر ہوتا جائے گا۔

صوفیہ کا تصورِ فنا تقربِ الٰہی کا یہ تصور، اربابِ وحدۃ الوجود کے اس تصور سے مختلف ہے، جن کے نزدیک عشقِ الٰہی کا مقصود یہ ہے کہ انسان حیاتِ کلی میں جذب ہو کر اپنی انفرادی ہستی کو معدوم (فنا) کر دے، جس طرح ایک قطرہ سمندر میں مل کر اپنی انفرادی ہستی کو فنا کر دیتا ہے۔ اقبال کے نزدیک اسلامی تصوف کی تاریخ میں، اربابِ وحدۃ الوجود کا یہ تصورِ فنا، ملتِ اسلامی کے لئے بغداد کی تباہی سے بھی

زیادہ مہلک اور تباہ کن تھا۔[1]

قربِ الٰہی، توسیع خودی کے ذریعہ

ڈاکٹر نکلسن کی فرمائش پر اقبال نے اپنے فلسفہ کا جو اجمالی خاکہ پیش کیا تھا، اس میں انھوں نے تصورِ خودی کی روشنی میں، تقرب الٰہی کے مفہوم کی اس طرح توضیح کی ہے:

"ہر موجود میں انفرادیت پائی جاتی ہے۔ حیات تمام و کمال انفرادی ہے۔ حیات کلی کا کہیں وجود نہیں۔ خدا خود بھی ایک فرد ہے۔ وہ فرد یکتا ہے۔ کائنات افراد کے مجموعہ کا نام ہے، لیکن یہ ضرور ہے کہ اس مجموعہ میں جو نظم و توافق پایا جاتا ہے وہ بذاتہ کامل نہیں، یعنی کائنات فعل مختتم نہیں، بلکہ ہنوز مراتب تکمیل طے کر رہی ہے۔ فعلِ تخلیق ہنوز جاری ہے، اور جس حد تک فعل تخلیق میں انسان اس کائنات کے کسی غیر مربوط حصے میں ربط و ترتیب پیدا کر سکتا ہے،

---

[1] مکاتیب اقبال، ص ۲۰۲

اسی حد تک اس کو فعل تخلیق میں معاون قرار دیا جا سکتا ہے۔

خود قرآن مجید میں خدائے تعالیٰ کے علاوہ دوسرے خالقوں کے امکان کی طرف اشارہ موجود ہے، "فتبارک اللہُ احسن الخالقین"۔ [۱]

"ظاہر ہے کہ انسان اور کائنات کا یہ نظریہ ہیگل کے انگریزی مقلدین اور ارباب وحدۃ الوجود کے خیالات سے مختلف ہے، جن کے خیال میں انسان کا منتہائے مقصود یہ ہے کہ وہ حیات کلی میں جذب ہو جائے جس طرح ایک قطرہ سمندر میں حل کر اپنی انفرادی ہستی کو فنا کر دیتا ہے۔ انسان کا اخلاقی نصب العین یہ نہیں ہے کہ وہ اپنی ہستی کو مٹا دے، یا اپنی خودی کو فنا کر دے، بلکہ اس کے برعکس یہ ہے کہ اپنی انفرادی ہستی کو قائم رکھے، اور اس کے حصول کا طریقہ یہ ہے کہ وہ اپنے اندر بیش از بیش انفرادیت اور یکتائی پیدا کرے۔ آنحضرت صلعم نے

---

[۱] ۔ قرآن، سورہ المومنون، آیت ۱۴

فرمایا ہے "تخلقوا باخلاق اللہ" یعنی "اپنے اندر خدا کی صفات پیدا کرو"۔ پس انسان جس حد تک اس فردِ یکتا (خدا) سے مشابہہ ہوگا، اسی قدر خود بھی یکتا ہو جائے گا۔ فرد جس حد تک خدا سے دور ہوگا، اسی قدر اس کی انفرادیت ناقص اور کمزور درجہ کی ہوگی اور جس قدر وہ خدا کے قریب ہوگا اسی قدر کامل انسان ہوگا۔ قربِ الٰہی کا یہ مطلب نہیں کہ انسان انجام کار خدا کی ذات میں داخل یا فنا ہو جائے بلکہ اس کے برعکس یہ کہ کامل انسان وہ ہے جو خدا کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے"[1]

حاصل یہ کہ اقبال کے نزدیک عشق کے مقصود تک رسائی کا طریق عمل یہ نہیں ہے کہ انسان انفرادی خودی کو فنا کر کے خدا میں ضم کر دے، بلکہ یہ کہ انسان خودی کو عالم پر اثر انداز کر کے انفرادیت کا لامحدود کردار قائم کرے اور اس طرح خدا کا تقرب حاصل کرے۔

---

[1] دی سکریٹ آف دی سیلف، (اقبال کا خط موسومہ ڈاکٹر نکلسن) مقدمہ، ص ۷ تا ۲۰

انسان کامل کا مشاہدۂ حق

انسان کامل کا مشاہدۂ حق ایک مجہول قسم کے ذہنی تلذذ پر مشتمل نہیں ہوتا، جو حجرہ نشینی اور خانقاہ نشینی پر منتہی ہوتا ہے، بلکہ انسان کامل عشق کی اس آخری منزل تک رسائی حاصل کرتا ہے جہاں پہنچ کر جوہرِ خودی دھمک اٹھتا ہے، اور عشق، کائنات کی قوتوں سے نپٹنے کا ایک فاعلانہ اور قاہرانہ جذبہ بن جاتا ہے، جو حرکت و عمل میں اپنا اظہار ڈھونڈتا ہے، اور عالم پر حملہ آور ہوتا ہے اور اشیا کی قدر و قیمت کو درہم برہم کر کے، انہیں نئی قدر و قیمت بخشتا ہے۔

"آخری عمل ایک حیاتی عمل ہوتا ہے جو خودی کے پورے وجود میں ایک گہرائی پیدا کر دیتا ہے، اور اس کے عزم کو اس تخلیقی اعتماد کے ساتھ تیز کر دیتا ہے، کہ عالم محض دیکھنے یا تصورات کے توسط سے سمجھنے کے لئے نہیں، بلکہ ایسی چیز ہے جو مسلسل عمل کے ذریعہ بنائی جاتی اور دوبارہ بنائی جاتی ہے"[1]

---

[1] ری کنسٹرکشن، صفحہ ۱۶۷

قاہرانہ جمالیاتی کیفیت

عشق کے آخری تجربہ یا مشاہدہ حق سے فیض یاب ہونے کے بعد خودی کیف و مستی سے سرشار ہو کر عالم کی ہئیت کذائی کو تبدیل کرنا، اور اس کی قدر و قیمت کو نقش حق کی روشنی میں بدلنا شروع کر دیتی ہے۔ اقبال کے صاحب عشق کی یہ خاص قاہرانہ جمالیاتی کیفیت نٹشے کے تصور ڈائیونیسی جمالیاتی کیفیت (Dionysian Aesthetic State) سے مشابہ ہے۔ خود اقبال نے بھی "مجذوب فرنگی" کی ان مخصوص جذباتی کیفیات کو مذہبی نفسیات کے ایک "انتہائی دلچسپ مسئلہ" سے تعبیر کیا ہے۔[۱]

نٹشے کا تصور، اپالوی اور ڈائیونیسی جمالیاتی کیفیات

نٹشے کے نزدیک جذباتی اور جمالیاتی کیفیات دو قسم کی ہوتی ہیں:

۱- اپالوی جمالیاتی کیفیت (Appolonian Aesthetic State)

---

[۱] ری کنسٹرکشن، صہ ۱۸۴

۲۔ ڈائیونیسی جمالیاتی کیفیت (Dionysian Aesthetic State)

اول الذکر کیفیت میں معروضیت (Objectivity)، خود سپردگی اور ربودگی کا رنگ غالب ہوتا ہے۔ اس کے برعکس ڈائیونیسی جمالیاتی حالت ایک فاعلانہ اور قاہرانہ کیفیت لئے ہوتی ہے، جو براہ راست حرکت اور عمل میں اپنا اظہار ڈھونڈتی ہے، اور اشیا کی ہیئت کذائی کو تبدیل کرنے اور ان کی قدر و قیمت کو بدلنے پر منتہی ہوتی ہے۔ نٹشے کے نزدیک ڈائیونیسی کیفیت کو، فنون لطیفہ میں اپنے اظہار کے سلسلے میں، دوسرے فنون لطیفہ کے مقابلے میں رقص اور موسیقی میں اظہار کا بہتر سانچا ملتا ہے۔ ان دو کیفیات کا باہمی تقابل کرتے ہوئے نٹشے کہتا ہے:

"اپالوی اور ڈائیونیسی متناقض تصورات کیا ہیں، جو میں نے حال کی دو مابہ الامتیاز کیفیات کے تعلق سے، جمالیات کی لغت میں داخل کئے ہیں۔ اپالوی کیفیتِ حال سب سے بڑھ کر باصرہ کو اکسانے والی قوت کی حیثیت سے عمل کرتی ہے، چنانچہ وہ رویا کی قوت پیدا کرتی ہے..... اس کے برعکس

ڈائیونیسی کیفیت میں جذبات کا پورا نظام ہیجان انگیز ہوتا اور شدت اختیار کر لیتا ہے، اس طرح کہ فوراً اظہار کے تمام ذرائع سے اپنا اخراج عمل میں لاتا ہے، اور ادعا، نقالی، تبدیل ہیئت اور قلب ماہیت کرنے کی تمام تر قوت میں خود کو ظاہر کرتا ہے۔[1]

اقبال کے صاحب عشق انسان کی ڈائیونیسی کیفیت کے برعکس مسلک فنا کے صوفیہ کی مخصوص جمالیاتی کیفیات کو نٹشے کی اصطلاح میں اپالوی جمالیاتی کیفیت سے مشابہ کہا جا سکتا ہے۔

رومی اور ڈائیونیسی روح

اکثر صوفیہ کے برخلاف رومی کے یہاں، نٹشے اور اقبال کی یہ ڈائیونیسی روح، ان کی وجد اور موسیقی و رقص[2] - اور ان کے شاعرانہ کلام میں ہر جگہ پورے جوش و خروش سے جلوہ فرما نظر آتی ہے۔

---

[1] نٹشے، ٹو ای لائیٹ آف دی آئیڈلز، ص ۶۷ و ۶۸

[2] ملاحظہ ہو شبلی نعمانی، سوانح مولوی رومی، ص ۲۵

رومی کے کلام میں بلند آہنگی، جلالی اور بے باکی کی جو کیفیت ہے وہ اسی روح کی طرف اشارہ کرتی ہے جیسا کہ مندرجہ ذیل اشعار سے ظاہر ہوتا ہے:

بہ زیرِ کنگرۂ کبریاش مردانند
فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر

ما دل اندر راہ جاں انداختیم
غلغلہ اندر جہان انداختیم
تخم اقبال و سعادت تا ابد
از زمیں تا آسماں انداختیم

زیں ہمرہانِ سست عناصر دلم گرفت
شیر خدا و رستم دستانم آرزوست
گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما
گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست

می گفت در بیاباں رندِ دہن دریدہ
صوفی خدا نہ دارد او نیست آفریدہ

نہ شبم نہ شب پرستم کہ حدیث خواب گویم
چو غلام آفتابم ہمہ آفتاب گویم

سالکانِ راہ را محرم شدم
ساکنان قدس را ہمدم شدم
آنچہ از عیسیٰ و مریم یاوہ شد
گر مرا باور کنی آں ہم شدم

شخصیت انسانی اور عشق کی تخلیقی قدر

پس اقبال کے نصب العینی انسان کی شخصیت میں عشق، جوہر خودی کو مشتعل (Explode) کرنے کا ایک طریق عمل ( ) ثابت ہوتا ہے۔ اقبال کا صاحب عشق خلاق اور تقدیر گر ہوتا ہے۔ اس کا اندرونی سوز و غم مجہول خاموشی

میں نہیں، بلکہ کائنات کو دیکھنے کے ایک جارحانہ انداز میں خود کو
ظاہر کرتا ہے۔ وہ چیزوں کی موجودہ قدر و قیمت کو رد کرتا ہے،
اور اپنے حسب منشا کائنات کی نئی اقدار میں دوبارہ تخلیق
کرتا ہے:

عاشق آنست کہ لب گرم فغانے دارد
عاشق آنست کہ برکف دو جہانے دارد
عاشق آنست کہ تعمیر کند عالم خویش
در نسازد بہ جہانے کہ کرانے دارد

بے جرأت رندانہ ہر عشق ہے روباہی
بازو ہے قوی جس کا وہ عشق یداللّٰہی

زمن گو صوفیان با صفا را
خدا جویان و معنی آشنا را

غلام ہمت آن خود پرستم
که با نورِ خودی بیند خدا را

صاحب عشق اور دوامی جستجو

پھر چونکہ صاحب عشق کا نصب العین، توسیع خودی کے ذریعہ تکوین کائنات میں بیش از بیش حصہ لینا ہے، کیونکہ اسی طرح خدا کا تقرب حاصل کیا جا سکتا ہے، اس لئے صاحب عشق کی زندگی میں فرصت و سکون کوئی معنی نہیں رکھتے۔ وہ تکوین کائنات میں جس قدر زیادہ حصہ لے گا، اسی قدر خدا سے قریب تر ہوتا جائے گا۔ اس لئے ایک دوامی جستجو، ایک ختم نہ ہونے والی تگ و دو، کسی مقام پر آسودہ نہ ہونے کا مستقل عزم، صاحب عشق کا نصب العین قرار پاتے ہیں۔ رومی کے الفاظ میں صاحب عشق کا مقصود وہ ہے جو حاصل نہیں ہوتا:

گفتم که یافت می نشود جسته ایم ما
گفت آنکه یافت می نشود آنم آرزوست

اسی خیال کو اقبال نے اپنے کلام میں جگہ جگہ مختلف

پیرایوں میں پیش کیا ہے:

شادم کہ عاشقاں را سوز دوام دادی
درماں نیافریدی آزار جستجو را

ہر اک مقام سے آگے مقام ہے تیرا
حیات ذوق سفر کے سوا کچھ اور نہیں

خیال جادہ و منزل فسون و افسانہ
کہ زندگی ہے سراپا رحیل بے مقصود

عشق بے پروا و ہردم در رحیل
در مکان و لامکان ابن السبیل
کیش ما مانند موج تیز گام
اختیار جادہ و ترک مقام

اقبال نے اپنے پورے فلسفہ عشق کو غالباً اس شعر میں جامع طور پر بیان کر دیا ہے:

جہانے اس خس و خاشاک درمیاں انداخت
شرارۂ دلکے داد و آزمود مرا

کتابیات

اس مقالے میں اقبال کے اردو اور فارسی کلام کے سوا جن کتابوں کے اقتباسات یا حوالے دیے گئے ہیں، ان کی تفصیلات درج ذیل ہیں۔

قرآن، معہ ترجمہ اُردو، مولوی اشرف علی تھانوی
تجرید البخاری، اشاعت منزل، لاہور
رومی: مثنوی معنوی، مطبع نول کشور، ۱۸۶۵ء
سنائی: حدیقہ سنائی
عبدالعلی بحر العلوم: شرح مثنوی معنوی
برگساں: مقدمہ مابعد الطبیعات، مترجمہ اردو، عبدالباری ندوی
دارالطبع جامعہ عثمانیہ، حیدرآباد دکن، ۱۹۳۱ء

شیخ عطاء اللہ : مکاتیب اقبال، شیخ محمد اشرف، لاہور

شبلی نعمانی : سوانح مولوی رومی

اقبال : فلسفہ عجم، مترجمہ اردو میر حسن الدین، نفیس اکیڈمی

حیدر آباد دکن، ۱۹۴۶

ویلھلم نیسل : مختصر تاریخ فلسفہ یونان، مترجمہ اردو خلیفہ عبد الحکیم

دار الطبع جامعہ عثمانیہ، حیدر آباد دکن، ۱۹۳۴ء

خلیفہ عبد الحکیم : فکر اقبال، بزم اقبال، لاہور۔

اقبال : ری کنسٹرکشن آف ریلیجیئس تھاٹ اِن اسلام،

آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، لندن، ۱۹۳۴۔

اقبال : دی سیکرٹ آف دی سیلف، مترجمہ انگریزی

ڈاکٹر رنالڈ اے۔ نکلسن، محمد اشرف، لاہور، ۱۹۴۰۔

افلاطون : دی ری پبلک، مترجمہ انگریزی بی۔ جوویٹ۔

دی ماڈرن لائبریری، نیو یارک۔

نٹشے : دی وِل ٹو پاور، جلد اول و دوم، مترجمہ انگریزی

اے۔ ام۔ لوڈو دیکی، الن اینڈ اَن وِن لمیٹڈ، لندن، ۱۹۱۰۔

نٹشے: بیانڈ گوڈ اینڈ ایوِل، ورلڈز گریٹ تھنکرز سیریز، کارلٹن ہاؤز، نیو یارک۔

نٹشے: دی جوائے فُل وِزڈم، مترجمہ انگریزی ٹی کامن، الن اینڈ اَن وِن لمٹیڈ، لندن، ۱۹۱۰۔

نٹشے: دی ٹوائی لائیٹ آف دی آئیڈلز، مترجمہ انگریزی اے۔ ام لوڈو ویکی۔ الن اینڈ اَن وِن لمٹیڈ، لندن، ۱۹۱۱۔

نٹشے: اکے ہومو، مترجمہ انگریزی اے۔ ام لوڈو ویکی، الن اینڈ اَن وِن لمٹیڈ، لندن، ۱۹۱۱۔

وِل ڈُوراں: دی اِسٹوری آف فلاسفی، سائمن اینڈ شاسٹر، نیو یارک، ۱۹۲۶۔

ہلدا دے اوکلے: گریک ایتھیکل تھاٹ۔ جے۔ ام۔ ڈینٹ، اینڈ سنز لمٹیڈ، لندن، ۱۹۲۵۔

مصنف کی

دوسری کتابیں

★ روح اسلام اقبال کی نظر میں

شائع کردہ :- انڈو مڈل ایسٹ کلچرل اسٹیڈیز
حیدرآباد (دکن)
قیمت دو روپے

★ اقبال کا تصور خودی زیر طبع

★ مینا ستونتی اردوے قدیم کے عظیم شاعر غواصی
کی غیر مطبوعہ مثنوی۔